This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 2206 Q
Harvard
Depository

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Ueber

Freiheit und Nothwendigkeit

aus dem Standpunct

christlich-theistischer Weltansicht.

Eine philosophisch-theologische Untersuchung

von

Karl Wilhelm Theodor Voigt.

Leipzig,
C. H. F. Hartmann.
1828.

Bei mir ist nicht sowohl die Frage: Was ist Vernunft? sondern vielmehr: Was ist Sprache?

Hamann.

BJ
1463
.V65

Einem

Königlich Preußischen

Hohen Ministerio

der

Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten

in tiefſter Ehrfurcht

unterthänig-gehorſamſt

zugeeignet

von

dem Verfaſſer.

Vorwort.

Wie wenig die Schrift, die der Verfasser hier dem Publikum übergiebt, auch übrigens auf Vollendung Anspruch macht, — wenigstens glaubt er in derselben das alte Problem, dem sie zunächst und eigentlich gilt, wirklich gelöst zu haben, und zwar, indem der Aufgabe überhaupt nur so genügt werden konnte, und so weit der Gegenstand derselben es zu erfordern schien, zugleich mit speculativer Begründung christlich-theistischer Weltansicht im Gegensatz

zu aller andern, namentlich pantheistischen. Daß es bis dahin nicht geschehen ist, wer mag es leugnen? Daß es nicht geschehen könne, scheint überflüssig a priori zu widerlegen, wenn die Widerlegung factisch gegeben werden kann; doch ist aus guten Gründen zuvor auch a priori darauf geantwortet worden.

Leicht würde es dieser Untersuchung zum Vortheil gereicht haben, wenn der Verfasser noch eine Zeit lang angestanden hätte, damit hervorzutreten. Er setzt jedoch in ihr eine sich in ihm bildende Ueberzeugung besonders mit aus dem Grunde schon jetzt öffentlichen Urtheilen aus, weil er so viel Gelegenheit als möglich sucht, nicht bloß fremden sondern auch eignen Irrthum gewahr zu werden; denn es ist ihm eben so aufrichtig als rücksichtslos um Wahrheit zu thun. Widerlegende Rüge wird er sich daher, wie es ihm ziemt, dankbar zu Nutze machen, so wie er dagegen auf unge-

rechte, unverständige Kritik auch wird zu antworten wissen, wo er es nöthig oder werth der Mühe findet.

Daß der Verfasser fast durchgehends polemisch verfahren ist, lag in der Natur dessen, wovon er überzeugen wollte. Sollte es jedoch scheinen, als habe er hie und da die Sache zu sehr auf die Spitze getrieben, oder auch gebührenden Respect aus den Augen gesetzt: so bemerkt er hier, was das erste betrifft, daß dergleichen, wenn es nur wirklich mit Consequenz geschieht, seines Erachtens in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht zum Vorwurf gereichen kann, vielmehr einem Jeden, der das Licht nicht scheut, willkommen sein muß, da die Gesetze des Denkens unmöglich irre führen. Denn zwar weiß er wohl, daß unter logischen Fehlgriffen tiefe Wahrheit verborgen sein, so wie umgekehrt der schulgerechteste Syllogismus in den Dienst der Lüge treten kann;

allein er weiß auch, daß die Wahrheit sich eben so wenig über die Ansprüche des Verstandes hinwegsetzen darf, als sie nöthig hat dieselben zu fürchten, und daß es daher zum wenigsten auf einer von beiden Seiten irgendwie nicht mit allem seine Richtigkeit haben muß, wo angeblicher Verstand und angebliche Wahrheit einander feindlich entgegenstehn. — Was aber das andre anlangt, so erklärt der Verfasser, daß er — weshalb er sich auch der Anführung von Namen und Schriften möglichst enthalten hat — nur Ansichten, nicht aber die Personen im Auge hatte, welchen sie angehören. Wäre zwischen beiden kein Unterschied, so würde Hochachtung und Ehrfurcht, so wie das ungeheuchelte Gefühl eigner Unwürdigkeit ihn überhaupt abgehalten haben, aus freien Stücken einen öffentlichen Angriff auch nur in wissenschaftlicher Hinsicht zu wagen. Freilich weiß er nur gar zu wohl, wie sehr ihm leider der Geist noch fehlt, in welchem allein auch im

Bewußtsein guter Sache gestritten werden sollte, und mag sich daher insofern auch weder durch den Ton andrer Controversen überhaupt, noch durch die vornehme und absprechende Zuversichtlichkeit zu rechtfertigen suchen, mit welcher er die Vorurtheile und Irrthümer vorgetragen findet, die er eben den Beruf fühlt zu bekämpfen. Was er jedoch nicht hatte, mochte er wenigstens auf keine Weise affectiren. Jedes erzwungene Bemühn der Art würde ihn nicht bescheidener gemacht, aber weniger entschuldigt haben. Jene sogenannte Bescheidenheit aber, welche aus Unsicherheit oder aus Menschenfurcht kommt, ist eben keine Bescheidenheit, sondern Unsicherheit und Menschenfurcht.

So mag sich denn dies Büchlein seinen Weg suchen, und sehen, was es in einer Welt vermag, die ganz erstaunlich Unrecht haben muß, wenn Der Recht haben soll, zu dessen Ehre sein Verfasser es gern geschrieben

hätte, und der es, wenn und so weit dies geschehen ist, mit seinem Segen begleiten wolle.

Leipzig, den 7ten November 1827.

Berichtigungen.

Seite	4.	Zeile	4. v. o. l. nach sagen st. des : ein ?
—	9.	—	1. v. u. l. n. ist st. des Komma Parentheſen-schluß.
—	25.	—	16. v. o. l. Anderes st. anders.
—	36.	—	6. v. u. l. unverändert st. unveränderlich.
—	47.	—	12. v. o. l. ihren st. seinen.
—	66.	—	10. v. u. l. ein endlicher st. endlicher.
—	77.	—	6. v. u. muß n. Handlung das Komma weg.

§. 1.

Der Begriff der Freiheit, wenn er objective Realität hat, auf concretes Sein, auf wirkliche Wesen als solche sich bezieht, ist ein zwiefacher, und geht sowohl auf einen Zustand als auf ein Vermögen, — eine Unterscheidung, die vor allen Dingen nicht außer Acht gelassen werden darf, wenn man sich über das Wesen der Freiheit nicht selber verwirren, Andre mißverstehn, oder Mißverständnisse veranlassen will.

§. 2.

Wird die Freiheit als Zustand gedacht, so ist sie in absolutem Sinne der allgemeine positive Gegensatz von Abhängigkeit, Beschränktheit und allen damit verwandten Zuständen überhaupt, sofern dieselben ein Object außer dem respectiven Subjecte zu ihrem Grunde voraussetzen; in relativem Sinne dagegen nur von derjenigen Abhängigkeit u. s. w., die zugleich Unfreiheit ist, d. h. in den Beziehungen, in welchen sie Statt findet, nach der ursprünglichen Idee und den Gesetzen des Wesens, von dem sie ausgesagt wird, nicht Statt haben sollte.

Im letztern Sinne hat der Baum ein freies Wachsthum, wenn seine Entwickelung und sein Emporstreben durch nichts gehindert und aufgehalten wird. Ebenso ist der Vogel im Käfich seiner Freiheit beraubt, weil es sein Naturtrieb ist, sich in die Lüfte zu schwingen, oder doch nach eigner Lust seine Stätte zu suchen. So streitet Leidenschaft gegen die ursprüngliche äußere Bestimmung des Menschen, im Wahnsinn wird er psychisch ein Sclav, und als Knecht der Sünde hat er pneumatisch den Adel seiner Natur verloren, in welcher Rücksicht vorzugsweise das Wort gesagt ist: Durch den Sohn frei gemacht werdet ihr wirklich (ὄντως, im Gegensatz zur bloßen Idee) frei sein *). Die relative Freiheit eines Wesens ist also ein Glück, ein Gut, eine Vollkommenheit, — und etwas Zufälliges, wiefern das Gegentheil für das Wesen an ihre Stelle treten kann.

Anders verhält es sich mit der Freiheit im ersten Sinne. Absolute Freiheit kann nur sein oder nicht sein, jedoch ihrem Begriff zufolge nicht in ihr Gegentheil sich verkehren. Denn absolut frei kann nur dasjenige heißen,

*) Jener häufigen Erklärung, die Freiheit sei die Herrschaft des Geistes über die sinnlichen Lüste und Begierden, liegt demnach, so einseitig sie auch in ihrer Allgemeinheit ist, doch immer ein wahrer, wenigstens richtiger Deutung fähiger Sinn zum Grunde, wenn sich gleich über ihre einzelnen Ausdrücke mich viel disputiren läßt, da man dabei unter Geist gewöhnlich nichts anderes als Intelligenz versteht, und ebenso von Lust und Sinnlichkeit selten Vorstellungen hat, die nicht ad absurdum geführt werden könnten.

was den Grund seines ganzen Seins und Wirkens allein in seinem eignen Wesen hat, von nichts abhängig, durch nichts bedingt ist, was nicht es selber wäre.

Giebt es überhaupt eine solche Freiheit, so kann sie unstreitig nur einmal da sein, nur einem Wesen (Gott) beigelegt werden, so daß damit zugleich alles außer diesem Wesen Existirende für absolut abhängig von demselben erklärt werden muß, und es mithin eben so eine Abhängigkeit der Dinge giebt, die nothwendig ist, um sie zu dem zu machen, was sie sind, als es eine zufällige für sie giebt, die sie hindert das zu sein, was sie außerdem sein würden.

Der Begriff einer solchen Abhängigkeit der Dinge streitet mit dem Begriffe ihrer Individualität so wenig, daß dieser vielmehr durch jenen nothwendig vorausgesetzt wird. Denn ein Passives kann ja, wiefern es leidet (geschehe dies nun überhaupt oder in besonderer Beziehung), unmöglich als Passives, sondern nur als Gegentheil des Passiven leidend sein. Wäre also das, was seinen Grund in einem Andern hat, darum als Selbstständiges aufgehoben, so gäbe es Abhängigkeit ohne Abhängiges, d. h. es wäre nichts abhängig, der ganze Begriff der Abhängigkeit vernichtete sich selbst, und könnte daher, ganz abgesehn von ihrem Verhältniß zu Gott, auch gar nicht auf die Dinge in ihrem Verhältniß zu einander, mit einem Wort als sinnlos überhaupt nicht angewandt werden. Absolut aber d. h. durchaus in allem,

und (weil beides in re nicht zu trennen ist) sowohl dem Sein als dem Werden nach abhängig müssen, wenn Gott ist, die Dinge sein, oder sie sind es gar nicht. Denn wie will man sagen: theils seien sie abhängig, theils aber nicht? — Wären sie in einer Hinsicht abhängig, und wären sie darum der bestrittenen Meinung zufolge in dieser Hinsicht nicht selbstständig, so existirten sie, wie wir so eben sahen, insofern auch nicht, und wären nur selbstständig, d. h. sie existirten überhaupt nur, wiefern sie nicht abhängig sind. Werden die Dinge aber in irgend einem Puncte wirklich nicht abhängig von Gott gedacht, so giebt dies in der That eine so abenteuerliche und schon dem formalen Interesse jeder sich selbst verstehenden Vernunft so unerträgliche Vorstellung, daß der strengste Manichäismus als eine wahre Kleinigkeit dagegen erscheinen müßte.

Ist also Gott, d. h. hier, giebt es ein absolut freies Wesen, so ist auch absolute Dependenz der Dinge von Gott [und — wiefern das von einem Andern Abhängige, so weit es abhängig ist, nur aus anderem Gesichtspuncte betrachtet zugleich ein in demselben Begriffenes sein muß, von welcher Begriffenheit denn dialektisch dasselbe gilt, was von der Abhängigkeit, — insofern nicht weniger Immanenz der Dinge in Gott] ein nothwendiger Vernunftbegriff, der das Einzelleben und Fürsichsein der Dinge so wenig aufhebt, daß nur aus Mangel an Logik daran gezweifelt werden kann.

Bloß von Individualität jedoch war hier die Rede, — ein von dem, der jetzt erst erörtert werden soll, unstreitig noch sehr verschiedener Begriff, so oft auch beide ohne Weiteres zusammengeworfen und mit einander verwechselt werden.

§. 3.

Die Freiheit als Vermögen gedacht wird zu eng, oder wenn man will auch zu weit definirt als das Vermögen der Selbstbestimmung. Da nemlich, wenn alle Dinge der Welt (wie sie doch müssen) zur Einheit eines Ganzen verbunden sein sollen, ein jedes Einzelding durch alle übrigen bedingt und bestimmt sein muß, dies aber in sich schließt, daß jedes alle übrigen selbst bedingt und bestimmt, und dieses wiederum nicht möglich wäre, wenn nicht ein jedes als das, was es eben ist, eben so sich selber setzte, als es durch alles außer ihm gesetzt wird (da ja doch keines insofern ein setzendes sein kann als es ein gesetztes ist): so muß jedes individuelle Sein, wiefern es ein wenn auch noch so unscheinbares Leben äußert und irgend wie ein Wirkendes ist, ungeachtet seiner totalen Abhängigkeit zugleich als selbstbestimmender Grund der Art seines Eigenlebens wie seiner Wirkungen gedacht werden, womit ihm nun unstreitig doch immer noch keine Freiheit zugestanden ist.

Die Freiheit wird ferner nicht bestimmt genug gefaßt, wenn man sie Wahlvermögen nennt. Denn einerseits könnte objectiv dieser Begriff an sich, da jede Wahl eigentlich schon das Vorhandensein des Gewählten voraussetzt, in Ansehung des Ursprungs des Bösen leicht zum Dualismus führen oder diesen wenigstens argwöhnen lassen, andrerseits aber ist durch ihn subjectiv zwar ein auf die Wahl als solche sich beziehendes Bewußtsein gesetzt, allein damit immer noch nicht ausgemacht, ob das Gewählte auch hätte nicht gewählt werden können.

Ebenso läßt der Ausdruck, die Freiheit sei das Vermögen des Guten und Bösen, wenn er überhaupt mehr sagen soll, als was sich von selbst versteht, daß nemlich durch die Freiheit die Möglichkeit von beiden gegeben sei, an sich ganz unentschieden, ob nun das Gute und Böse sich zu seinem Vermögen, wenn auch auf höhere, doch immer nur physische Art verhalte, wie irgend eine andre Kraft zu ihrer Disposition, so daß etwa das Gute und Böse aus seinem Vermögen als einer Anlage, sei es überhaupt oder unter bestimmten Umständen, nothwendig hervorgehe, wie zwei Stämme aus einer Wurzel.

Dasselbe kann eingewandt werden, wenn man die Freiheit bloß für das Vermögen zum Guten erklärt, wobei sich aber außerdem noch die Frage aufdrängt, was es denn mit dem Bösen für eine Bewandtniß habe; ob dies etwa ganz außer der Sphäre der Freiheit liege, oder überhaupt gar nicht da sei.

Ebenso läßt sich der Vorstellung, welche die Freiheit in das Vermögen setzt, sich unabhängig von sinnlichen Impulsen zu bestimmen, mit Recht entgegnen, ob man denn abhängig von sinnlichen Impulsen sich etwa nicht frei bestimme, — oder aber (je nachdem der Ausdruck gedeutet wird) ob die Freiheit etwa bloß Abhängigkeit von sinnlichen, nicht aber von andern Impulsen ausschließe, die denn aber freilich ganz sonderlicher Natur sein müßten, — oder ebendeshalb ob es etwa gar zur Freiheit gehöre, sich überhaupt ohne Impulse zu bestimmen, in welchem Falle denn frei handeln so viel als gar nicht handeln wäre.

Denn endlich wird der Begriff der Freiheit ganz verfehlt, wenn man sie für das Vermögen ausgiebt, einen Zustand von selbst schlechthin anzufangen, so daß nichts vorhergehe, wodurch eine solche Handlung selber wieder bestimmt wäre. Ein solcher Freiheitsbegriff kann sich freilich vor der Kritik nicht halten. Denn wenn zu einer freien Handlung erforderlich ist, daß sie nicht wieder von einer andern abhängig und durch sie bedingt sei, so hat sie auch mit dem ihr vorhergehenden Zustande des Handelnden keinen Zusammenhang und streitet also allerdings gegen das Causalgesetz *). Allein

*) Bekanntlich gründet Kant darauf seine dritte Antinomie, in der er zu zeigen bemüht ist, daß die Speculation uns ebenso nöthige, Freiheit in der Welt anzunehmen, als zu leugnen. Wie

glücklicherweise widerspricht diesem Begriffe eben so laut auch alle Erfahrung und Wirklichkeit. Denn folgerecht läuft er darauf hinaus, daß es zur Freiheit gehöre, sich ohne Bestimmungsgrund zu entscheiden, was nun doch Niemand thut, ohne deswegen Buridans Esel oder eine Maschine zu sein, sintemal, was das Eine betrifft, zwei entgegengesetzte Bestimmungsgründe immer nur nach ein-

---

es nun aber überhaupt wohl in dem Kopfe eines Philosophen, unmöglich aber in der Vernunft selber Antinomien geben kann — wie wäre sie sonst Vernunft?! —, so muß unstreitig auch diese vermeintliche dritte auf irgend einem Irrthum oder Versehn beruhn. Und in der That kann es mit ihr kaum begreiflicher zugehn. Die Antithesis nemlich zeigt die Unstatthaftigkeit einer Ursache, mit einem Vermögen Zustände anzufangen, die mit den vorhergehenden derselben Ursache keinen Zusammenhang haben. Die Thesis nun, zu ihrer Ehre weit davon entfernt, das Gegentheil darzuthun, sucht vielmehr nichts weiter zu zeigen als die Nothwendigkeit der Annahme einer absoluten Causalität, d. i. einer Ursache, die nicht selbst wieder unter einer andern Ursache stehe, — unstreitig ein Begriff, welcher nicht nur an sich die Idee jenes hyperwunderbaren Vermögens keineswegs enthält, sondern einerseits sich sehr wohl zu dem Begriffe einer zugleich wirklich freien Causalität wenigstens erweitern läßt, andererseits aber in Folge der Art seiner Begründung im Beweise der Thesis jene unglückliche Idee geradezu ausschließend gedacht werden muß, indem er ja auf den Begriff des Naturgesetzes basirt, ja mit demselben identificirt wird, und so offenbar mit der angeblichen Antithesis — ganz gemeinschaftliche Sache macht. Der Grund unsers transcendentalen Widerspruchs liegt also allein darin, daß die Thesis einen ganz andern Freiheitsbegriff als die Antithesis, ja einen gerade entgegengesetzten, hat, obwohl übrigens keine von beiden den rechten.

ander, nicht aber zu gleicher Zeit empfunden werden können; was aber das Andre anlangt, das Causalverhältniß zwischen einem Bestimmungsgrunde und einer Handlung und (weil der Bestimmungsgrund immer zugleich als Zustand des Handelnden anzusehen ist) der Zusammenhang der successiven Zustände eines Handelnden überhaupt eben erst durch die Freiheit desselben vermittelt wird.

Das eigentliche Wesen der Freiheit, von der hier die Rede ist, besteht allein in dem Vermögen eines Subjects, in jedem Momente seiner Activität dasselbe was es in diesem Momente thut ebensowohl nicht zu thun (obgleich begreiflich nicht umgekehrt immer auch zu thun was es nicht thut), so daß die Möglichkeit dieser beständigen Alternative in dem handelnden Subjecte als solchem selbst gegründet ist.

Dieser allgemeine Begriff der Freiheit, der übrigens der Natur der Sache nach allein formal bestimmt werden kann, (nicht nur weil, wenn man ihn real fassen wollte, dies eben so viele Definitionen nöthig machte, als es Objecte giebt, auf die sich freie Thätigkeit richten kann, sondern ganz besonders, weil Freiheit nur Prädicat einer Activität, nicht eigentliche Activität selber, oder mit andern Worten, weil Richtung auf ein bestimmtes Object eben schon Handlung aber nicht mehr Freiheit als solche ist, wird nun ein besonderer durch die verschiedenen Sub-

jecte, auf welche er Anwendung leidet. Sie passt er nicht bloß auf den Menschen, sondern auch (was später seine Rechtfertigung erhalten wird) auf Gott, ferner auf sinnlose Geister und selbst auf das Thier, diesem denselben Freiheit des Willens wenigstens jedenfalls schwerer dürfte abzusprechen als zu vindiciren sein.

Endlich nur wenn und wiefern das Verhältniß eines Subjects zu den Gegenständen seines Handelns auf das Sittengesetz, als objectiven Bestimmgrund für das Subject bezogen werden kann, ist die Freiheit das Vermögen des Guten und Bösen, d. h. das Vermögen, diesem Gesetze in jedem activen Augenblick ebensowohl Folge zu leisten als nicht Folge zu leisten und umgekehrt.

§. 4.

Wissenschaftliche Sicherstellung des so eben ausgemittelten Begriffs der Freiheit in dem Ganzen einer theistischen und zwar christlich-theistischen Weltansicht, mit kritischer Beziehung auf alle bisherigen dieser Aufgabe geltenden Bemühungen, (denn wie wenig auch unser Freiheitsbegriff definitiv hervorgehoben zu werden pflegt, so kann man doch nicht in Abrede sein, daß um ihn fast alle jene Versuche sich drehen), ist der eigentliche und nächste Zweck vorliegender Abhandlung.

Da mit seiner Realität alle Moral und Imputabilität so nothwendig steht oder fällt, daß nur Gleichheit,

Stumpfsinn, fauler Selbsttäuschung oder Inconsequenz aus Verlegenheit dieselbe läugnen kann, auch das wirkliche Leben eines Jeden in That, Gefühl und Urtheil eines jeden sterblichen Menschen unaufhörlich instinctmäßig spricht, der menschliche Geist aber nothwendig so lange im unseligsten Zwiespalt bleibt, als er nicht alles, was ewige Wahrheit hat, in Einklang mit einander gebracht hat: so versteht sich die Wichtigkeit eines solchen Unternehmens eigentlich von selbst, obwohl sie leider bei allen denen, welche die Befugniß der Speculation aus Unklarheit verkennen, nur zu einer historischen herabgesunken ist.

Allein auch zu der Frage, ob es dem Verstande möglich sei, das Problem der Freiheit zu lösen, ist negativ, und zwar aus dem einfachsten Grunde von der Welt. Da nemlich, wie Jedermann sogleich zugeben wird, alle Wahrheit doch mit einander zusammenhängen muß, dieser Zusammenhang aber eben als solcher nur ein vernünftiger sein kann — denn was wäre ein nicht vernünftiger Zusammenhang? —, so scheint auch in der That nichts näher als die Gewißheit zu liegen, daß derselbe auch zur Einsicht der Vernunft müsse gelangen können.

Und zwar zu dieser unsrer menschlichen, oder man will sagen, was man so eben selber einräumte und einräumen mußte, und hat sich bei dem Ausdruck Vernunft und vernünftiger Zusammenhang entweder gar nichts gedacht, oder bedenkt nicht, daß wenn

wir ihn nicht auf die menschliche Vernunft beziehn, er nothwendig ohne allen Sinn für uns ist, weil wir ja außer der Vernunft, die wir eben allein kennen, von Vernunft schlechterdings auch nicht die Ahnung eines Begriffes haben. Endlich aber ist diese Vernunft auch wiederum nichts anderes als der so übel berufene Verstand. Denn nur in formaler Hinsicht kann hier von ihr die Rede sein, und insofern ist ja jede Unterscheidung derselben vom Verstande das Unstatthafteste was sich denken läßt.

§. 5.

Damit ist denn zugleich unwiderleglich das Urtheil zuvörderst allen denen gesprochen, welche zwar glauben und lehren, daß der Mensch frei sei, gleichwohl aber behaupten, die Realität der Freiheit lasse sich nicht beweisen.

Wie sollte sich überhaupt irgend eine Wahrheit nicht beweisen lassen, oder was versteht man denn unter beweisen? — Beweisen heißt doch unstreitig nichts anderes, als die Gewißheit einer Wahrheit durch eine bereits feststehende Gewißheit discursiv vermitteln. Irgend etwas Wahres ist aber jedem Menschen gewiß, weil es sonst absoluten Irrthum gäbe, was eben so unmöglich an sich ist, als es gegen die Idee des Menschen streitet, der dann ewig auf Wahrheit überhaupt verzichten müßte, da ja dann nichts in ihm vorhanden wäre, woran eine Be-

richtigung seines Irrthums anknüpfen könnte, ein Sprung aber auch vom Irrthum zur Wahrheit ohne Zweifel etwas Vernunftwidriges ist. Irgend etwas Wahres ist also jedem Menschen gewiß, und selbst der Skeptiker hält sich wie in formaler Hinsicht an die Auctorität seiner Verstandesgesetze, ohne deren Anerkennung er ja gar nicht den Dogmatismus bestreiten könnte, so in materialer fürs Leben wenn nicht an einen religiösen Glauben, mindestens doch an einen Inbegriff von Erfahrung, deren Objectivität, so weit sie dies wirklich ist, damit zugleich auch speculativ zugegeben er durch einige Dialektik gezwungen werden kann, so lange er nicht muthwillig eigner Consequenz entsagt. Da nun, wenn alle Wahrheit überhaupt zu einem einstimmigen Ganzen verbunden sein soll, die einzelnen Wahrheiten ja nothwendig einander entweder voraussetzen oder zur Folge haben d. h. sich gegenseitig als Wahrheiten bedingen müssen: so muß auch für die Vernunft, wiefern sie die Einheit und den Zusammenhang, den sie von der Wahrheit als Object postulirt, mit innerer Nöthigung zu subjectiviren strebt, — soll anders diese Nöthigung keine trügerische Vorspiegelung sein, mit welcher der menschliche Geist geradezu zum Narren gehalten wird, (Kants regulative Vernunftideen sind in der That nichts Anderes), — durch jede zur Gewißheit gewordene Wahrheit die Gewißheit aller übrigen Wahrheit, weil ja sonst eben kein Zusammenhang unter derselben wäre, ohne allen Zweifel vermittelt werden können.

mag sich nun auch übrigens diese Möglichkeit des subjectiven (das heißt aber nicht etwa im Wesen des menschlichen Geistes nothwendig gegründeten, sondern zufälligen, individuellen) Ursachen nur schwer und wenigstens verhältnißmäßig nur zu einem geringen Stücke weit realisiren lassen, so macht sie dies doch objectiv ebensowenig zweifelhaft, als spekulative Blendwerke und Verirrungen, die sich auf sie berufen. Auch wird das Gebiet des Glaubens nicht im mindesten dadurch beschränkt oder gefährdet, und nur diejenigen können solche Besorgniß hegen, welche nicht bedenken, daß der Glaube der Natur der Sache nach unmöglich dem Begriff und dem Wissen, sondern allein der Anschauung entgegenstehen kann*).

*) Der Glaube ist eine entweder unmittelbare oder durch Gründe vermittelte und auf einem Act des Willens, auf freier Anerkennung beruhende objective Gewißheit, die sich auf etwas Materiales bezieht, insofern dasselbe nicht Gegenstand der Anschauung ist. Was man glaubt, wirklich, lebendig glaubt, das weiß man auch nothwendig, wenn dieser Glaube nicht Aberglaube ist, sondern Wahrheit enthält. So weiß der Christ, obwohl es Gegenstand des Glaubens ist, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Er weiß, daß sein Erlöser lebt. Er weiß, daß er auferstehen wird, u. s. w. Und er kann dies alles wiederum nur insofern glauben, als er zugleich bestimmte Vorstellungen und Begriffe damit verbindet. An ein Object glauben wollen, ohne es zu denken, ist etwas so Widersinniges, daß man billig darüber erstaunen muß, wie jemals Verstand und Glaube einander entgegengesetzt werden konnten. Ohne an Begriffe des

Sagt also Einer, die Freiheit sei ihm etwas unmittelbar Gewisses und brauche ihm nicht erst bewiesen zu werden, — wohl, so ist ihm dazu zu gratuliren. Sagt er aber, sie könne nicht bewiesen werden, so weiß er nicht, was er sagt. Ja, könnte sie nicht bewiesen werden, so wäre auch Niemand mehr zur Anerkennung der Freiheit zu bringen, der sie einmal leugnet, und jedes Bemühn zu dem Ende wäre nicht bloß nichtig in sich selbst, sondern unredlich sogar. Da es aber bekanntlich nichts Unerhörtes ist, daß Leute, welche erst die Freiheit geleugnet hatten, nachher sie behaupteten, Niemand aber etwas für wahr halten kann, was er zuvor für unwahr hielt, ohne durch einen Grund dazu bewogen zu sein, endlich dieser Grund doch nicht allemal für ein Schein- oder Truggrund erklärt werden kann: so ist er auch in jedem Falle, wo er dies nicht, sondern wahr und zureichend ist, in Beziehung auf die mittelst seiner gewonnene Ueberzeugung unstreitig als vollgültiges Argument anzusehn.

Denn nach einer sogenannten einzigen, obersten und unbedingten Wahrheit, aus der sich alle durch sie bedingte analytisch deduciren ließe, kann ja doch vernünftigerweise gar nicht die Frage sein, wenn und wiefern etwas bewie-

---

Objects überhaupt liegt dessen Erkennbarkeit. Näheres darüber weiter unten. Vielleicht ist Einigen indeß hier wenigstens noch durch die Frage beizukommen, wie denn Wahrheiten in rationalem Zusammenhange stehen können, ohne selber rational zu sein?

sen werden soll. Denn wenn es gleich, so wie alles was ist, einen gemeinschaftlichen letzten Realgrund haben muß, so auch eben deshalb eine Wahrheit geben muß, in welcher (so zu sagen) alle niedere Wahrheit dergestalt begriffen ist, daß mit jener zugleich auch diese auch für den bloßen Verstand gegeben wäre, so würde doch begreiflich mit der wirklichen Erkenntniß dieser Grundwahrheit als solcher das Bedürfniß, durch bloße Begriffe und Schlüsse zu aller in ihr enthaltenen besondern Wahrheit zu gelangen, gänzlich wegfallen, es würde dann alle discursive Erkenntnißweise überhaupt einer intuitiven weichen müssen. Auf unserm dermaligen Standpuncte daher, wo man sich eben noch mit Beweisen plagen muß, kann nach einer solchen obersten Wahrheit als subjectiver Bedingung einer Demonstration um so weniger die Frage sein, da wir von diesem Standpunct aus zu jener Wahrheit ja selber nur wieder durch Demonstration gelangen könnten, und selbst ihr Dasein noch durch Dialektik ausmitteln. Vielmehr haben wir, wenn irgend eine Wahrheit bewiesen werden soll, allein nach einem zureichenden Grunde für dieselbe zu fragen, d. h. einem Grunde, der sie entweder voraussetzt, oder in sich schließt, oder zur Folge hat, und bereits als Wahrheit erkannt worden ist.

Einen solchen aber, scheint es nun doch, hat man in Ansehung der Freiheit eben nicht weit zu suchen. Oder ist etwa der sogenannte moralische oder praktische Beweisgrund kein genügender auch in theoretischer Hinsicht, und

könnte er überhaupt schlechthin als Grund nur gelten, wenn er nicht genügend und theoretisch wäre? Oder gründet er sich etwa, in welchem Falle denn aber auch in keiner Hinsicht etwas auf ihn zu geben wäre, bloß auf Subjectivität? — Es scheint doch wirklich nicht zu viel metaphysische Schärfe und Ehrlichkeit dazu zu gehören, um einzusehn und einzugestehn, daß, wenn von einem Sollen für ein Subject soll die Rede sein können, das Gebot, welches dieses Sollen voraussetzt, nicht — ohne daß der ganze Begriff des Sollens dadurch aufgehoben wird — in einer Autonomie dieses Subjectes gegründet sein kann, sondern nothwendig absolute Objectivität für das Subject als solches haben muß.

Einem so moralisch gesunkenen Menschen übrigens, der gar nicht fühlt, daß er ein Gewissen hat, oder die Wahrheit seiner Stimme zu leugnen sich erdreistet, kann freilich die Freiheit von dem Begriff der Pflicht oder Schuld aus nicht bewiesen werden. Aber die Bedingung aller Demonstration ist, wie in rein formaler Hinsicht eignes Construiren, so in Bezug auf ein materiales Moment freies Anerkennen dessen, wovon sie ausgehn muß, um Demonstration zu sein, (womit jedoch übrigens nicht etwa im Widerspruch mit dem Obigen behauptet wird, daß eine solche Voraussetzung nicht selber wieder demonstrativ begründet werden könne). Wer daher das Wort des Gewissens als Wahrheit leugnet, könnte eben so gut auch die Wahrheit andrer Gründe leugnen, durch welche

man ihm die Freiheit beweisen wollte. Es spricht aber offenbar ein solcher Fall gegen die Beweisbarkeit der Freiheit wie irgend einer andern Wahrheit eben so wenig, als ein Mensch, dem es für die Constructionen, welche die Geometrie postulirt, an innerem Anschauungsvermögen fehlt, dieser den Ruhm kategorischer Gewißheit zu nichte machen und auf den einer bloß hypothetischen reduciren kann, — wenn gleich aus andern rein aprioriſchen Gründen freilich nur diejenigen ihrer Sätze evident genannt werden können, welche sich bloß auf schlechthin Endliches beziehn.

§. 6.

Ist es aber demnach unbesonnen, die Beweisbarkeit der Freiheit in Zweifel zu ziehn, was soll man erst davon urtheilen, wenn so Viele ohne Scheu vollends zu erklären wagen, die Freiheit streite wider den Verstand, und consequenter Verstand müsse die Freiheit leugnen! —

Erstlich hat diese Versicherung so ohne Weiteres publicirt noch gar keinen Sinn. Denn der Verstand, auch wenn die Urtheilskraft mit unter demselben befaßt wird, kann die Realität eines Begriffes überhaupt unstreitig nur dann leugnen, wenn dieser entweder schon in sich selbst einen Widerspruch enthält, oder aber wenn seine Realität sich mit irgend einer feststehenden und aner-

kannten Wahrheit nicht verträgt. Da nun jenes doch mit dem Begriff der Freiheit nicht der Fall ist, so müßte wenigstens ausdrücklich erst irgend eine bestimmte Wahrheit als ausgemacht vorangestellt werden, ehe sich sagen ließe, daß folgerechter Verstand keine Freiheit statuiren könne, weil eben ohne eine solche Voraussetzung auch kein antecedens da ist, in Bezug auf welches von einer Consequenz des Verstandes die Rede sein kann, wenn aber die Voraussetzung beliebig ist und nur auf einer inneren Nöthigung zu beruhen braucht, man gar nicht einsieht, warum nicht die Freiheit selber diese Voraussetzung soll abgeben können, wie sie denn auch im Fichtischen Idealismus wirklich zum Prinzip und Mittelpunct des Systems gemacht ist.

Man mag indessen jenem Ausspruch zu einem Sinn aufhelfen durch eine Prämisse durch welche man will, so bleibt er nothwendig auch dann immer nicht bloß höchst einseitig und willkürlich, wiefern eben die Freiheit ja dieselben Ansprüche darauf hat Prämisse zu sein, wie jede andre Wahrheit, sondern geradezu ungereimt, weil wenn die Freiheit unter irgend einer gegründeten Voraussetzung wirklich gegen den Verstand stritte, es ja auch schlechterdings unmöglich wahr sein könnte, daß Freiheit ist, da alle Wahrheit anerkannt im innigsten Zusammenhange mit einander stehen muß, wir aber von keinem Zusammenhange wissen, wenn nicht für den Verstand.

Er wird aber vollends widersprechend, wenn so Viele, welche in dieser Meinung befangen sind, gleichwohl, nichts weniger als geneigt auf positive Wissenschaftlichkeit Verzicht zu leisten, vielmehr nicht bloß die Realität der Freiheit nachdrücklichst behaupten, sondern sich auch wegen dieser Behauptung gegen vermeintliche Angriffe und Zumuthungen des Verstandes durch eine Appellation an die Vernunft zu sichern suchen, — als wenn es einen Widerspruch gäbe, der sich nicht auf die Vernunft, oder eine Einheit, die sich nicht auf den Verstand bezöge.

Wiefern übrigens mit der bestrittenen Meinung im Sinne und Munde ihrer Bekenner bekanntlich unmittelbar der Satz zusammenhängt, consequenter Verstand führe nothwendig zum Pantheismus, wäre denn hier zugleich auch dieser widerlegt, wenn es nicht überhaupt (wie sich weiter unten gelegentlich näher ergeben wird) eine ganz grundlose und auch längst gebührend abgewiesene Beschuldigung wäre, daß Leugnung der Freiheit eine Wesentlichkeit des Pantheismus als solchen sei. So weit indessen hier der Ort dafür sein kann, ist auch ganz abgesehn von dieser vermeintlichen Identität das gerade Gegentheil jener unerträglichen Behauptung aus dem bereits Gesagten wenigstens leicht noch nachzuweisen. Denn so wenig eine Wahrheit der andern zuwiderlaufen kann, eben so wenig kann sie sich natürlich mit irgend einer Unwahrheit vertragen. Wenn daher eine pantheistische Weltansicht für unwahr erklärt werden muß, so muß sie auch,

wiefern sie dies wirklich ist, nicht nur mit der Wahrheit überhaupt unvereinbar sein, sondern auch, da sie, wie jeder zugeben wird, so unwahr sie auch sein mag, doch nicht bloß und in jeder Rücksicht Unwahrheit enthält, eben wegen der Wahrheit, die neben der Unwahrheit in ihr ist, nothwendig sich selber widersprechen.

Ja, so sehr liegt in dem Begriff der Wahrheit auch die Voraussetzung alleiniger Befriedigung für den Verstand, und nur in ihrem Besitz auch die Möglichkeit durchgängiger Consequenz, daß selbst der, welcher auf einen Irrthum mit der strengsten Folgerichtigkeit ein Lehrgebäude errichtete, das materialiter nichts als Trug enthielte, — wenn er anders mit Redlichkeit forscht und seiner geistigen Organisation nach eine solche Operation auszuhalten vermag, — schon allein mittelst der Wahrheit, die er unmittelbar in der Nöthigung und Gesetzlichkeit anerkennt, mit welcher er formaliter schließt und überhaupt urtheilt, seiner Unwahrheit und Inconsequenz muß überführt werden können. —

§. 7.

Möchten daher doch überhaupt alle, welche, in der Meinung für die Wahrheit und namentlich für die Wahrheit des Christenthums zu eifern, auf die Speculation so übel zu sprechen sind, wohl prüfen was sie thun, und ob der Geist der Wahrheit sie dazu treibe. Denn schon das

bleibt immer auffallend, daß sie — wie sie denn als Menschen nicht anders können — erst selber den Verstand zufriedenzustellen suchen, so weit es irgend zu gehn scheint, dann aber auf einmal vom Menschenverstande überhaupt da Halt gemacht haben wollen, wo der ihrige nicht weiter kann. Fast möchte man glauben, es habe diese dictatorische Maaßregel einen ähnlichen Grund wie jenes Sündenbekenntniß, das immer hinzusetzt: wir sind aber alle Sünder.

Sie dringen auf das praktische Christenthum, und sie thun wohl daran; denn alle Erkenntniß ohne die Liebe ist nur eine klingende Schelle. Aber sie mögen doch auch bedenken, daß das Christenthum, soll es Wahrheit sein, den Verstand nicht wider sich haben kann, und daß daher, wo sie Einwürfe nicht niederzuschlagen vermögen, ihnen zu schweigen ziemt, nicht aber dem Gegner Schweigen zu gebieten. Könnten sie sich dazu entschließen, und die Schuld, die sie dem Verstande aufbürden, offen und ehrlich sich beimessen, so würden sie allein durch einen solchen Thatbeweis praktischen Christenthums der Wahrheit, der Wissenschaft und sich selber größern Dienst erzeigen, als durch alle ihre Coalitions- und Constitutionsversuche, die sich niemand gefallen lassen wird, der da weiß, was er an seinem Verstande hat. Aber so leicht eben täuscht sich der Mensch über seine eigene Absicht, daß sie wähnen, aus praktischem Interesse und Glaubensheldenmuth die Speculation zu bekämpfen, während ihnen

bewiesen werden kann, daß zum großen Theil umgekehrt gerade Unglaube und (wenn auch beschränktes) speculatives Interesse das Motiv dieser Polemik ist.

Und was nun ganz eigentlich das Christenthum in praktischer Hinsicht anlangt, ist es denn etwa gleichgültig, ob es auch vollständig in den Begriff sei aufgenommen worden, und wie es theoretisch gefaßt werde? muß nicht alles Handeln, das nicht bewußtlos geschieht, auf Vorstellungen, und die Richtigkeit jeder Praxis auf richtiger Theorie beruhn? — Zwar das ist gewiß, daß diese jener nicht der Zeit nach voranzugehn, ja überhaupt als etwas für sich Bestehendes aufzutreten braucht. Zwar kann unstreitig, wie man ja z. B. im Bewußtsein der Freiheit handeln und urtheilen kann, ohne daß dieses Bewußtsein nothwendig immer ein erst durch Reflexion vermitteltes sein müßte, eben so der Geist im vollen Besitz jeder andern Wahrheit sein, ohne sich dieselbe gerade für den isolirten Begriff auseinandergelegt und zusammengestellt zu haben. Ohne Zweifel war dies namentlich bei allen denen der Fall, welche der Welt das Evangelium zuerst verkündigt haben, und ist an sich auch gewiß nächst der Intuition die glücklichste und vollkommenste Art, einer Wahrheit theilhaft zu sein. Allein geht hier auch dem concreten Besitz der Wahrheit eine eigentlich und rein speculative Auffassung weder voraus noch zur Seite, so hat hier doch zugleich bestimmtes Wissen Statt, und eben nur darin besteht der Vorzug jener Art in der Wahr-

heit zu stehn und an ihr Theil zu haben, daß hier Theoretisches und Praktisches, Leben und Begriff, Glaube und Erkenntniß, obwohl jedes für sich da ist und so wie es soll, zur innigsten Einheit verwachsen sind.

Wo daher die christliche Wahrheit nicht eben so vom Geiste ergriffen ist, ihn auch so nach allen Seiten zugleich in Anspruch nimmt und befriedigt, daß eben deswegen allein in Rücksicht derselben auf keiner einzelnen insbesondre Bedürfnisse oder Einsprüche laut werden können; wo sie vielmehr nur in dunkeln Vorstellungen und Gefühlen ins Bewußtsein tritt, um deren Aufhellung und Ordnung sich der Verstand nur darum nicht kümmert, weil seine Thätigkeit überhaupt nicht geweckt ist, oder wo sie in bestimmte Begriffe gefaßt im regen Verstande einen Gegner findet: da ist auch der Geist nicht in ihrem vollkommnen, reinen und sichern Besitz, da kann zwar ihre Kraft immer erfahren werden und gesegneten Einfluß äußern in dem Gemüthe, zu dem sie Zugang gefunden hat; allein diese Wirkung wird nicht bloß immer nur eine gebrochene und unvollständige sein können, sondern auch nothwendig einer Gefahr mehr unterworfen bleiben, entweder zu entarten, oder ganz verdrängt zu werden.

Es ist daher offenbar gerade praktisch von der größten Wichtigkeit, ob das Christenthum auch in der Erkenntniß eine bestimmte und feste Gestalt gewonnen hat, um so mehr, da widerstreitende Vorstellungen von einer Sache immer, unklare aber wenigstens gewöhnlich

zugleich auch falsche Vorstellungen von der Sache sind, entstellte und unrichtig aufgefaßte Wahrheit aber nothwendig auch für das Leben Nachtheil mit sich führt.

Leider lassen dies die Meisten selbst von denen, welche vom biblischen Christenthum als einer göttlichen Offenbarung Profeß machen, nur zu sehr außer Acht, und zwar darum, weil sie es nicht wissen, welchen verschiedenen praktischen Einfluß es habe, ob man dieser oder jener und überhaupt einer bestimmten Theorie von Dogmen huldige, die, wie sie meinen, nicht zur Hauptsache des Christenthums gehören. Allein was mag unwesentlich genannt werden im Christenthum, soll es das sein, wofür sie es ausgeben, und was ist, abgesehn davon, daß auch das was sie Hauptsache nennen nicht so richtig theoretisch von ihnen erkannt sein dürfte als sie sich einreden, diese Hauptsache am Ende anders als eine Wahrheit, von deren Wichtigkeit sie gerade eigne Erfahrung überzeugt hat? Jenes ihr Nichtwissen ist ihnen daher gerne zu glauben, allein der wenn auch stillschweigende Schluß von diesem Nichtwissen auf ein Nichtstattfinden ist unstreitig von derselben Art, wie jener bekannte der Indeterministen in Ansehung der Bestimmungsgründe der menschlichen Handlungen. Es ist aber nicht bloß möglich, daß es praktisch nicht einerlei sei, ob man z. B. in der Versöhnungslehre dem Anselm folgt oder dem Scotus, Synergist oder Prädestinatianer ist, diese oder jene Ansicht vom Abendmale hat u. s. w., sondern es kann gar nicht

praktisch einerlei sein. Erstlich schon aus dem einfachen Grunde, weil in der Welt überhaupt eben so wenig etwas gleichgültig sein als es einen Zufall geben kann, sodann aber ganz besonders, weil es eben theoretisch nicht einerlei ist, und wenn schon durch das ganze All der Dinge hindurch eins das andre in der Art seines Seins bedingt und bestimmt, ja in desto näherem Verhältniß von der Art unsrer Vorstellungen der ganze übrige Zustand unsers innern Lebens abhängig sein muß.

Es kann hier nicht die Frage sein, welche und ob überhaupt eine der bisherigen speculativen Darstellungen des Christenthums die richtige sei. So viel scheint aber doch gewiß, daß es wenigstens eine richtige Theorie desselben geben muß. Das eine könnte allenfalls ein feiner Kopf noch fragen, ob diese auch ohne eine Erleuchtung möglich sei, die sie zugleich als speculative Ansicht wiederum ganz überflüssig und unnatürlich machte. Einem solchen nun könnte man billig entgegnen, — was jedoch freilich leider und unbegreiflich genug die ganze Geschichte der Theologie hindurch nirgend klar und genügend eingesehn, ausgesprochen und begründet worden ist, — daß nemlich, wenn das Christenthum eine göttliche Offenbarung sein soll, auch eben damit das hermeneutische Prinzip für ihr Verständniß nothwendig in ihr selbst, ja schon in ihrem Begriffe muß gegeben sein, — wie es denn auch für jeden offen da liegt, der Augen zu sehen und den Muth hat B zu sagen, wenn er A gesagt hat. Da er sich jedoch leicht

in diese Antwort nicht dürfte zu finden wissen, oder doch seine Bedenklichkeiten dagegen in Bereitschaft haben, so ist hier um so weniger der Ort, sich deswegen in Streit mit ihm einzulassen, da es einer Entscheidung hierüber für das, was wir hier zunächst allein wollen können, gar nicht bedarf. Genug, daß es eine richtige Theorie der christlichen Wahrheit geben muß, und die Unmöglichkeit ihrer Entdeckung höchstens bezweifelt oder trocken versichert, mit nichts aber bewiesen werden kann. Denn jedem rechtschaffenen Theologen, ja jedem Christen muß doch daran liegen, sie wenigstens als Ergebniß zu besitzen. Ist einem daher die Gabe versagt, sie selber ausfindig zu machen, so wird er unstreitig fremde Bemühungen, die darauf ausgehn, an sich nur zu ehren und zu begrüßen haben. Ihre Resultate zu prüfen, und namentlich auch exegetisch zu prüfen, bleibt ihm ja völlig unbenommen. —

Was endlich noch die Speculation in ihrer historischen Erscheinung anlangt, so muß den Gegnern derselben zwar zugegeben werden, daß sie zu großen und unzähligen Verirrungen geführt hat. Allein einmal hebt der abusus bekanntlich den usus nicht auf, und kommt es hier, formelle Tüchtigkeit vorausgesetzt, ja ganz allein auf das Prinzip und auf den Standpunct an, von welchem ausgegangen wird. Sodann aber hat sie, abgesehen davon, daß doch nicht alles hier Verirrung sein möchte, was jene dafür halten, bei allen ihren wirklichen Verirrungen zu-

gleich so viel wichtige Wahrheit ans Licht gebracht, daß es nur unsere Schuld wie unser Nachtheil ist, wenn wir uns aus Eigensinn oder Bequemlichkeit gegen den Gewinn ihrer Bestrebungen verschließen. Auch da, wo sie mehr oder weniger unabhängig vom Christenthum, ja selbst im Gegensatz zu diesem aufgetreten ist, hat sie der Wahrheit häufig (oft ist sie freilich auch sehr bornirt und seicht gewesen) dadurch gedient, daß sie die Blößen der Dogmatik so gründlich und siegreich aufdeckte, daß, wenn man von jeher nur unbefangener darauf geachtet hätte, es nicht nur ganz anders mit unsrer Theologie stehn würde, sondern auch manches harte und ungerechte Urtheil unterblieben wäre, weil man eingesehn hätte, daß von Vielen nicht unbedingt und unmittelbar die Wahrheit, die man Recht und Pflicht hatte sich nicht nehmen zu lassen, sondern vielmehr zunächst allein die Form bestritten worden ist, in der ihnen dieselbe von der Schule und Kirche geboten ward. Daß dies darum solche auf einem andern als rein wissenschaftlichen Forum noch nicht frei spricht, versteht sich eben so von selbst, als man unmöglich von jedem sogenannten Orthodoxen sagen kann, es liege ihm als solchem auch wirklich die christliche Wahrheit am Herzen. Wir maßen uns hier indeß auf keine Weise an, über Gesinnungen zu richten, — außer allein sofern sich diese und wenn auch nur regulativ als Prinzip für die Wissenschaft wollen geltend machen. Wir reden hier vielmehr eben bloß in wissen-

schaftlicher Hinsicht, und als solche wollen wir diese ganze Digression mit der freien Erklärung und dem offenen Bekenntniß beschlossen haben, daß, was namentlich dasjenige philosophische System betrifft, welches die Speculation in unsern Tagen bei Vielen so sehr in Verruf gebracht hat, in formaler Hinsicht gerade von ihm der Weg gezeigt worden sei, wie sich in jedem Sinne allein die christliche Weltansicht vernünftigerweise begründen und rechtfertigen lasse.

§. 8.

Es schien nicht unzweckmäßig, diese Abhandlung mit vorstehenden Erörterungen anzufangen, theils um gleich von vorn herein den Vorurtheilen zu begegnen, mit denen von den Meisten eine Schrift wird näher in die Hand genommen worden sein, die mit der Prätension aufzutreten wagt, das alte Räthsel der Freiheit wirklich gelöst zu haben, theils um auf mehrere leider paradoxe Ansichten in derselben auf eine Weise vorzubereiten, die zu der Hoffnung berechtigen kann, der Leser werde dieselben weder ignoriren, noch sich eher darüber zu urtheilen erlauben, als er gebührend mit dem Gedanken in ihre Gründe und ihren Zusammenhang eingegangen ist.

Indem wir jetzt ohne Weiteres zu der Untersuchung selbst übergehn, die der eigentliche Zweck dieser Schrift ist, scheint es um so nöthiger, vor allen Dingen den Ge-

sichtspunct zu bestimmen und festzustellen, aus dem wir ihre Aufgabe allein glauben ansehn zu müssen, da die verkehrte Auffassung derselben hauptsächlich der Grund ist, daß ihr bis dahin immer nicht genügt wurde. Gleichwohl scheint der schlichtesten Urtheilskraft nichts näher zu liegen, als das, worauf es hier allein ankommen kann.

Da nemlich schon mit dem bloßen Glauben an Gott als absoluten und continuirlichen Grund alles Seins ja zugleich auch die unbedingteste Abhängigkeit alles Seins von Gott ohne Widerrede ausgesagt ist (§. 2.), da ferner schon der Drang und das gesetzliche Streben der Vernunft, den Begriff Gottes mit dem Begriffe freier Thätigkeit außer ihm in Einklang zu bringen, in sich selbst die Voraussetzung enthält, daß die Einheit, welche die Vernunft hier postulirt und subjectiviren will, in ihrer objectiven Realität nur durch Nothwendigkeit möglich ist, weil ja eine Weltansicht, welche absolute Zufälligkeiten statuirte, eo ipso auf Einheit Verzicht leisten müßte: so kann auch unstreitig in Betreff des vorliegenden Problems nichts widersprechender sein, als die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen auch nur einen Augenblick in Zweifel zu ziehn, geschweige aus dem Theismus entfernen zu wollen; vielmehr muß hier die Nothwendigkeit eben so wie die Freiheit gerade mit axiomatischer Gewißheit vorausgesetzt, und das allein zum Gegenstande der Untersuchung gemacht werden, wie in aller Welt, weil eben beides gewiß ist und alle Wahrheit doch in Eintracht mit

einander stehen muß, das eine mit dem andern als streitend erscheinen könne. Die Schwierigkeit kann ja hier nemlich allein einen subjectiven, logischen Grund haben, und diesen als Irrthum aufzudecken, das war's, worauf es ankam.

Statt dessen redete man zwar immer mit großer Salbung von der Unlaßfahrlichkeit der Gottesidee, sobald es aber die Vereinigung derselben mit der Freiheit galt, vergaß man, was mit dieser Gottesidee, wenn sie vernünftig sein soll, in Rücksicht der Welt bis ins Kleinste unumgänglich anerkannt und zugegeben werden muß, und suchte thöricht die Freiheit mehr oder weniger auf Kosten der Nothwendigkeit zu retten.*)

Auf diese Weise konnte es denn freilich nicht anders geschehn, als daß der Theismus schon durch die Idee der Freiheit zu einem ungereimten Systeme wurde, in welchem obendrein diese selber sehr übel wegkam, da man sich doch auch wieder in Rücksicht der menschlichen Handlungen von einem wenn auch sehr vagen und dunkeln Begriff von Abhängigkeit nicht ganz loszumachen vermochte.

---

*) Am meisten ist noch (nemlich auf theistischer Seite) Bockshammer und selbst der frühere Schwab auf guter Spur gewesen. Sie wußten sie aber leider nicht mit Sicherheit und Klarheit zu verfolgen.

§. 9.

Zur Bestätigung und Rechtfertigung dieses Vorwurfs folge jetzt hier zuvörderst eine Kritik der bisherigen Behandlung des Problems der Freiheit in Bezug auf diejenige Lehre, mit der man immer noch am leichtesten gemeint hat fertig zu werden, dem Dogma nemlich von der göttlichen Präscienz. Unmittelbar wird sich damit zugleich eine andre Untersuchung beseitigen lassen, die zu einer kategorischen Lösung unsrer Aufgabe eine der wesentlichsten Bedingungen ist.

Was also zunächst die Versuche betrifft, die menschliche Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen in Einklang zu bringen, so mußten dieselben schon darum stets mißlingen, weil man eben, statt hier die absoluteste Abhängigkeit der menschlichen Handlungen ohne alle Frage sogleich zuzugeben, und nachzuweisen, daß dadurch die Freiheit derselben durchaus nicht aufgehoben werde, verkehrterweise immer davon zu überzeugen suchte, daß aus der Präscienz der Handlungen keineswegs ihre unbedingte Nothwendigkeit folge, — so daß also jenes alte Sophisma der Heiden, gegen welches schon die ersten christlichen Apologeten zu fechten hatten, selbst einem richtigen Angriffe bis dahin vergeblich entgegengesehn hat. Es lohnt indeß der Mühe, die Unstatthaftigkeiten, in die man bei diesem Bestreben gerieth, näher aufzudecken, um wo möglich ähnlichen Versuchen für die Zukunft jeden Weg zur Wiederkehr abzuschneiden. Ist doch noch sehr

vor Kurzem selbst der Leibnitzische mit unschmackhaften Zuthaten wieder aufgewärmt worden.

§. 10.

Einmal meinte man den λογος ἀργος, gegen den man zu Felde zog, mit der ruhigen Miene logischen Scharfblicks durch die unredliche Einwendung zu entkräften, daß das Vorherwissen eines Zukünftigen so wenig die nöthigende Ursache desselben sei, daß es vielmehr durch das Object, worauf es sich beziehe, erst selber bedingt werde. Wir sagen: unredlich; denn ist damit gleich etwas sehr Wahres gesagt, so ist es doch schwerlich jemals Einem in den Sinn gekommen, das Gegentheil zu behaupten und darauf jenen faulen Schluß zu gründen. Die Präscienz nemlich macht zwar allerdings nicht als solche eine künftige Handlung zu einer nothwendigen, allein sie setzt die Nothwendigkeit derselben doch offenbar voraus. Denn ein Vorherwissen d. h. das Wissen eines noch nicht Seienden sondern erst Seinwerdenden kann doch nur möglich gedacht werden als Wissen eines irgendwie bereits Vorhandenen, in welchem das Künftige implicite schon enthalten und begründet ist, wodurch dies aber eben als nothwendig gesetzt erscheint.

§. 11.

Dies müssen denn auch alle diejenigen, welche die göttliche Präscienz der freien Handlungen ausdrücklich

aus den Bestimmungsgründen derselben erklären, als welche Gott kenne, wiefern er sie selbst nach seinem Rathschluß angeordnet habe, nothwendig eingestehn, wenn sie sich nicht selbst widersprechen wollen.

Denn wenn man vorkehrend dabei bemerkt, daß die Bestimmungsgründe zur Handlung gleichwohl nur inclliniren, nicht necessitiren, und sich zu dem Ende wohl auch so ausdrückt: Gott sieht die Handlungen so vorher, wie sie erfolgen, weil sie vermöge der in den Geschöpfen wirkenden Ursachen nicht anders erfolgen werden, — so widerspricht man sich eben unstreitig; indem man dadurch zugleich die Behauptung, daß Gott die Handlungen aus ihren Bestimmungsgründen vorhersehe, wieder zurücknimmt, da ja ein solches Vorhersehen nur unter der Bedingung möglich ist, daß die Bestimmungsgründe als solche dem Handelnden keine andere Wahl lassen, als ihnen zu folgen.

§. 12.

Der eigenthümliche Weg aber, auf dem sich nebenbei noch Leibnitz zu helfen sucht, ist vollends eine unglückliche Ausflucht. Leibnitz meint, auch angenommen die Abhängigkeit der menschlichen Handlungen vom göttlichen Rathschluß, wäre doch ein Mittel sie vorherzusehn. Gott müsse sie nämlich sehen, wie sie im Gebiete des Möglichen liegen, das ja dem göttlichen Verstande ein [illegible]

Umfange offenbar und gegenwärtig sei.*) Nun unterscheidet zwar Leibnitz die scientia visionis von der scientia simplicis intelligentiae durch das hinzutretende Bewußtsein Gottes, ein Mögliches zur Wirklichkeit gebracht zu haben.**) Da er aber die Präscienz ohne Rücksicht auf die Abhängigkeit der Handlungen vom göttlichen Rathschluß erklären will, so kann ihm das unterscheidende Moment kein objectives sondern bloß ein subjectives sein, wie es nun doch für den göttlichen Verstand als solchen durchaus nicht gedacht werden kann, und er verwechselt mithin Sache und Idee der Sache, Wissen und Denken. Das Mögliche kann aber zwar gedacht und vorgestellt, allein nur das Wirkliche kann gewußt und vorhergewußt werden, und es würde außerdem auch übel um die Vertheidigung der Untrüglichkeit des göttlichen Wissens stehn, da unstreitig das allerwenigste von dem geschieht, was doch Gott nach jener Annahme soll vorausgesehen haben.

Wenn aber Leibnitz ferner meint, eine gewisse mögliche freie Handlung werde durch den Rathschluß Gottes, sie zu einer wirklichen zu machen, keineswegs der Nothwendigkeit unterworfen, weil sie ihrer ganzen Beschaffenheit nach so gelassen werde, wie sie im göttlichen Verstande

*) *Leibnitz* Essay de Theodicée etc. §. 42.
**) Ebendas. §. 363.

war, von diesem aber eben frei gedacht worden sei*) — so täuscht sich Leibnitz offenbar wieder auf eine fast unbegreifliche Weise. Denn da das, was eine Handlung zur freien macht, gar noch nicht Gegenstand und Inhalt des Gedankens ist, wenn ohne Weiteres bloß eine bestimmte Handlung gedacht wird, und eine Handlung als frei denken vielmehr nichts Anderes heißt, als sie zugleich mit der Voraussetzung denken, daß sie, und zwar unabhängig von einer Ursache außer dem handelnden Subjecte, auch nicht oder anders geschehen könne: so müssen nothwendig die wirklichen Handlungen des Menschen, wenn sie in ihrem ganzen Wesen und Charakter das bleiben sollen, was sie als mögliche waren, eben so gut auch nicht oder anders erfolgen können, als sie wirklich erfolgen. Da aber durch den Rathschluß Gottes, eine gewisse mögliche Handlung zur Wirklichkeit zu bringen, unstreitig zugleich bestimmt ist, daß ihr Gegentheil nicht wirklich werde, so ist ja insofern auch eben damit ihre Nothwendigkeit gesetzt, und ihre Natur, wie sie im Gebiete des Ideellen war, im Gebiet des Reellen nicht unveränderlich geblieben, sondern verloren gegangen.

Wie demnach Leibnitz, wenn er sich in dem Begriffe einer frei gedachten Handlung nicht irrt, die Nothwendigkeit der wirklichen Handlungen durch seine Theorie nicht zurückzuweisen vermag, so konnte er seinen Versuch nur

*) l. c. §. 52.

mit noch größerer Selbsttäuschung für gelungen halten, wenn er irrigerweise die bloße Idee einer bestimmten Handlung ohne gleichzeitige Voraussetzung der Möglichkeit ihres Nicht- oder Andersseins schon für das Denken einer freien Handlung hielt, indem dann die wirklichen Handlungen schon als ideale nicht solche sind, die auf den Namen der Freiheit Anspruch machen können.

§. 13.

Wird also ein Vorherwissen Gottes angenommen, so scheint es auch unvermeidlich zu sein, damit zugleich die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen einzuräumen, und mehr oder weniger klar ist dies denn auch zu allen Zeiten von Vielen eingesehn worden. Nun glaubten aber auch immer die Meisten die sicherste Zuflucht für die Freiheit gerade daran zu haben, daß sie eben für das göttliche Wissen alle Succession für unstatthaft erklärten, und namentlich heutzutage sind die Dogmatiker über diesen Punct mit einander so einverstanden, daß man der Theologie wenigstens zu diesem, wie zum Frieden im Locus de Deo überhaupt, alles Glück wünschen müßte, wenn nur derselbe seinen Grund in der Wahrheit hätte.

Allein so wenig ein solches Placitum in den Systemen befremden kann, in denen es ursprünglich zu Hause ist, und denen es die christliche Dogmatik obwohl mit

halbem Ohre erst nachgesprochen hat, so ist es in dieser eine um so auffallendere Erscheinung, und will sich mit dem Theismus überhaupt so gar nicht zusammenreimen, daß es im Munde derer, welche nicht bloß für Bekenner sondern sogar für Verfechter desselben gelten wollen, in der That mindestens für eine bloße Formel erklärt werden muß, durch die man sich so lange einredet etwas gewonnen und ausgerichtet zu haben, als man nicht unmittelbar genöthigt ist, sich und andern klare Rechenschaft darüber zu geben, oder weitere Folgerungen daraus abzuleiten. Denn wenn sich gleich alle, die wir hier allein meinen können, über den Begriff, den sie mit jener Annahme verbinden, so wie über die Art, wie sie dadurch nun eigentlich die Schwierigkeit unsers Problems gehoben glauben, nicht so deutlich äußern, als es derjenige wünschen muß, der ungerechtes Urtheil nicht weniger scheut als unbestimmte Gedanken, — so scheint doch das Fragliche, man mag es von einer Seite erörtern, von welcher man will, näher analysirt auf Resultate zu führen, die wenigstens den, welcher auf einen objectiven Gott nicht Verzicht leisten mag, hinreichend sein dürften nicht wenig in Verlegenheit zu setzen.

§. 14.

Soll nemlich, um zuerst die Sache von dieser Seite zu betrachten, die Leugnung der Succession für den gött-

lichen Verstand nicht bloß einen negativen sondern zugleich einen positiven Sinn enthalten, so ist damit doch nichts Anderes gesagt, als daß für Gott alles bloß gegenwärtig sei, — wir denn auch fast alle ihre Meinung dahin erläutern. Wenn nun Gott alles was geschieht bloß als Gegenwärtiges weiß, so scheint allerdings jene Schwierigkeit dadurch entfernt zu sein und wenigstens durch das Dogma von der Präscienz die Freiheit unsers Willens nicht zweifelhaft gemacht. Denn das Verhältniß der beiden colliditenden Begriffe kömmt alsdann freilich so zu stehn, daß das göttliche Wissen einer für uns zukünftigen Handlung, weil den Schranken der Zeit nicht unterworfen, wie mit allem andern göttlichen Wissen in einen Act zusammenfallend, so auch mit dieser Handlung zugleich vollzogen gedacht werden kann, und somit nichts voraussetzt, was zur Annahme ihrer Nothwendigkeit zwänge.

Allein es scheint, als habe man sich vor Freude, einen Weg zur Rettung seiner Handlungen gegen die Nothwendigkeit entdeckt zu haben, den freilich die reine Logik Keinem streitig machen kann, nicht Zeit gelassen, diesen Weg auch metaphysisch näher in Augenschein zu nehmen. — Denn das ist doch wohl gewiß, daß Gott nichts anders ansehn kann, als so wie es ist. Wenn also Gott alles, was nach unsrer Anschauungsweise geschieht, geschehen ist und noch geschehen wird, bloß als geschehend weiß, so bleibt auch schwerlich etwas Anderes übrig, als daß unsre Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Ge-

genwart und Zukunft geradezu nichts als eine Täuschung sei, in Wahrheit aber alles zugleich, so daß Fall und Erlösung, Weltschöpfung und Weltgericht realiter in Eins zusammenfiele, ja die ganze Ewigkeit zu einem einzigen Augenblick würde, — wovon nun doch nicht wahrscheinlich ist, daß es jemand behaupten wolle.

§. 15.

Indeß die Erklärung, es habe keine Succession für Gottes Wissen Statt, kann auch anders gedeutet werden, und Mancher dürfte uns vielleicht mit der Einwendung entgegentreten: Ja, wenn unsre Ansicht das enthielte, was du darin findest, so hättest du freilich Recht, sie als ungereimt zu bestreiten. Du bist der Meinung, als statuirten wir für Gott zwar keine Zukunft und Vergangenheit, aber doch eine Gegenwart im Sinne unsrer Anschauungsweise. Davon sind wir aber weit entfernt, indem wir diese Gegenwart vielmehr für eine ewige erklären.

Das klingt nun freilich sehr klug und tief; allein näher angesehn empfiehlt es sich um nichts besser, wenn man gern immer auch weiß, was man sagt. Denn was soll das ewig hier heißen? Soll es so viel heißen, als ohne Anfang und Ende immerwährend? so ist die Schwierigkeit in Betreff der Freiheit freilich auch dann beseitigt, zugleich aber wird, so wie dort die ganze Ewigkeit

zu einem Momente zusammenschrumpfte, so dann hier jeder Moment zu einer Ewigkeit ausgespannt, und während wir jener Ansicht zufolge in Wahrheit zugleich geboren werden und sterben, nur beides auf einen Schlag, so dauert nach dieser vor Gott unsre Geburt und unser Tod, wahrscheinlich parallel, ohne Aufhören fort, und davor Gott auch nichts soll einen Anfang genommen haben, so hat dann vor ihm auch nothwendig das Böse und zwar seiner Realität nach ewige Existenz, und alles Sein liegt im Lichte der Wahrheit ungeachtet seiner simultanen unendlichen Mannigfaltigkeit in der leblosesten, langweiligsten, allen Wechsel ausschließenden Starrheit beschlossen.

Soll aber der Ausdruck ewige Gegenwart einen andern Sinn haben, welcher ist es? Verbindet man keinen damit, so spricht man eben ohne zu denken. Läßt sich denn aber überhaupt ein vernünftiger, in sich selbst widerspruchsloser, im Gegensatz zu zeitlicher Vorstellungsweise, damit verbinden, da ja doch Gegenwart Gegenwart, d. h. uns schlechterdings kein andrer Begriff davon als ein zeitlicher möglich ist? Oder wissen wir etwa von einer andern Gegenwart, als einer solchen, die an sich noch keine Form lebendiger Anschauung ist, sondern wie der mathematische Punct zu einer solchen erst wird durch zwiefache Begrenzung außer ihr?

§. 16.

Endlich kann nun mit der hier erörterten Behauptung auch bloß etwas Negatives gesagt sein sollen, in welchem Fall denn jede zeitliche Vorstellung für unanwendbar auf das göttliche Wissen erklärt wäre.

Wer dieses meint, den könnte der Vorwurf der Ungereimtheit zwar nicht treffen, allein er verfällt einem andern, der wohl seine Erwägung verdiente. Zuvörderst kann er sich nicht rühmen, die Schwierigkeit, von der die Rede ist, gelöst zu haben. Er kann zwar sagen, für ihn sei eine solche Schwierigkeit gar nicht da, aber doch allein aus dem einfachen Grunde, weil man es eben so wenig schwer als leicht finden kann, einen bestimmten Begriff mit einer Sache zu vereinigen, die man nicht kennt. Unstreitig nemlich kennt man das nicht, wovon man allein weiß, was es nicht sei, und daß er nichts weiter vom göttlichen Wissen weiß, muß er zugeben. Denn daß es ihm unmöglich ist, sich ein Wissen anders als unter zeitlichen Begriffen zu denken, die er eben auf Gott übergetragen für irrig erklärt, so giebt es für ihn überhaupt kein göttliches Wissen mehr, sondern statt dessen nichts als ein bloßes X, und Präscienz und Allwissenheit Gottes werden ihm zu bloßen articulirten Lauten.

Verzichtet er aber auf allen Begriff vom göttlichen Wissen, so muß er sich dann auch, was die Hauptsache ist, jeder Anwendung desselben enthalten, außer der negativen, sich und Andre möglichst von jenem Wahn zu

befreien, der so Viele im göttlichen Wissen einen Grund des Trostes oder Schreckens finden läßt. Da er nun aber bekanntlich gerade das Gegentheil thut, so muß man unstreitig sagen, daß er im offenbarsten Widerspruch mit seiner eignen Vernunft dahingehe und auf eine Weise handele, die er selbst für abergläubisch hält.

§. 17.

Wir sollten meinen, diese ganze Argumentation wäre für jeden gesunden Verstand wenigstens einleuchtend genug, als daß sie rücksichtlich des Gegenstandes, den sie zunächst betraf, noch einer nähern Ausführung bedürfte. Allein genauer betrachtet lehnt sie sich zugleich wider eine so herrschende und mit dem Ehrennamen kritischer Aufklärung unter dem dunkeln und dichten Laubdach gedankenloser Formeln so eingewurzelte Grundansicht alles gegenwärtigen Dogmatismus auf, und will dagegen eine Ansicht geltend machen, die — vielleicht nur darum, weil sie alt ist und keine leeren Abstraktionen nöthig hat — in den Augen unsrer Zeit so kindisch und auf dem Gebiete der Wissenschaft so ungewöhnlich geworden ist, daß wir uns schon noch in eine weitere Untersuchung über diese Sache einlassen müssen.

Und zwar sehen wir einmal diejenigen sich gegen uns rüsten, welche wir so eben angegriffen haben, sodann aber eine andre Gegenparthei zwar dieser Polemik ihre

Zufriedenheit schenken, zugleich aber bei sich selber triumphiren, als sei bei ihnen die Wahrheit allein auch positiv, indem zu der (nach Fichte götzendienerischen) Ansicht, die wir empfehlen, doch niemand sich verstehen könne, der für die Forderungen der Vernunft nicht durchaus blind und aller höheren Anschauung unfähig sei, als die der Verstandes- und Sinnenwelt ist.

Wir wollen beiden Rede stehn.

§. 18.

Hören wir zu dem Ende zuerst, was etwa die Einen als Vertheidigung gegen uns vorbringen dürften.

Du übertreibst deine Consequenz, werden sie sagen. Wir wissen wohl, daß wir mit unsern Begriffen von Gott und göttlichen Dingen nicht in der glücklichsten Lage sind, indem wir auf der einen Seite nicht zugeben dürfen, daß unsre von der menschlichen Natur entlehnten Vorstellungen auf Gottes übersinnliches und unendliches Wesen, wie es an sich ist, Anwendung erleiden, und gleichwohl auf der andern ihnen nicht alle positive Wahrheit dürfen absprechen lassen, wenn wir nicht wollen genöthigt sein, unsre Religion selbst für Superstition zu halten. Allein darum stehen wir keineswegs in der Alternative, in der du uns meinst. Vielmehr giebt es hier einen Weg der Vermittlung, wodurch unserm religiösen Bedürfniß völlig genügt und unsrer Vernunft, wenn auch freilich

nicht genügt, so doch wenigstens nicht unbedingt widersprochen wird. Wenn nemlich gleich unsre Vorstellungen von Gott ihrem Objecte nicht correspondiren, so hindert uns doch nichts, in Beziehung auf dieses Object einen symbolischen Gebrauch von ihnen zu machen.

§. 19.

Dies, das ist vorauszusehn, werden sie uns gleich zu ihrer Rechtfertigung entgegnen, die wir jedoch so weit entfernt sind anzuerkennen, daß wir vielmehr versichern müssen, sie haben uns darin nur das πρωτον ψευδος ihres ganzen dogmatischen Verfahrens im Locus de Deo aufgedeckt, und uns auf diese Weise den Sieg über sich erst vollends in die Hände gegeben.

Denn fragen wir doch, was verstehn sie darunter, wenn sie hier von symbolischer Ausdrucksweise reden? — die Meisten zwar, so geläufig ihnen dieser Terminus ist, und so geschwind sie auch wohl mit einer Definition desselben fertig sind, lassen uns gleichwohl leider gerade darüber in Ungewißheit, womit — wenn anders jener Ausdruck nicht etwa die Zauberkraft haben soll, schlechterdings Unmögliches möglich zu machen — ihre ganze Rechtfertigung nothwendig steht oder fällt, darüber nemlich, worin denn eigentlich das Moment der Wahrheit liege, das in ihren symbolischen Vorstellungen von Gott enthalten sein soll. Allein wenn sie uns dadurch gleich

außer Stand setzen, sie auf directem und speciellem Wege zu bestreiten, so mögen sie doch zusehn, ob sie die Symbolik, deren sie sich trösten, dadurch mehr in Sicherheit gebracht haben, als die welche sich bestimmte über dasjenige auszusprechen, wonach wir fragen, und von denen es in der That nicht schwer hält zu zeigen, daß ihr ganzer religiöser Symbolismus nichts als ein leeres Schattenspiel ist*)

---

*) Ist dies gezeigt, so brauchen wir über den Namen, den sie sich erlauben, ihren religiösen Vorstellungen zu geben, hier nicht besonders zu streiten. Indeß verdient wenigstens im Allgemeinen immer bemerkt zu werden, daß sie dadurch offenbar nicht nur aufs Unbegreiflichste gegen die wahre Bedeutung des Symbolischen verstoßen, sondern zugleich aufs Handgreiflichste sich selber widersprechen, wenn man vergleicht, welche andre Begriffe, die es übrigens eben so wenig sind, gleichfalls symbolisch von ihnen genannt werden, — wie denn namentlich durch das, was sowohl Kant †) als sein in der Theologie und besonders in dieser Sache so berühmt gewordener Interpret und Commentator ††) (in dem das System des Meisters nun vollends zu Stroh geworden ist) über Symbolik und philosophiren, dieser Gegenstand so urtheilslos gemißhandelt worden ist, daß selbst der alte Lambert †††) seiner wahren Auffassung viel näher steht, wie sehr ihn auch die Transcendentalphilosophie meint überflügelt zu haben. — Wer dem Unfug und principlosen Gebrauch, der täglich mehr nicht bloß von Idioten sondern auch von Gelehrten und Philosophen mit dem Worte Symbol getrie-

†) Kritik der Urtheilskraft. Zweite Auflage. S. 255 ff.

††) Tieftrunk Censur des protestantischen Lehrbegriffs, Th. III. S. I—LXXIX.

†††) In s. neuem Organon.

§. 20.

Am auffallendsten ist dies zuvörderst bei denen unter ihnen, welche die Wahrheit, die sie uns in ihren Vorstellungen von Gott nachweisen sollen, in etwas rein Subjectives setzen, und den von der menschlichen Natur entlehnten Prädicaten, die sie Gott symbolisch beilegen, in keiner Rücksicht objective Realität zugestehn.

Denn wenn sie nicht nur versichern, von Gott nichts zu wissen, sondern auch leugnen, daß irgend ein Prädicat ihm beigelegt werden könne, sobald man dadurch objectiv etwas bestimmen wolle, so ist es ja in der That entweder fast lächerlich, wenn sie gleichwohl gegen sich und andre so großmüthig sind, eine menschliche Vorstellungs-

---

ben wird, wäre es gewiß, sowohl um der Sprache überhaupt als der religiösen und Bibelsprache insbesondre willen, nachdem in unsern Tagen grammatisch und historisch so treffliche Vorarbeiten dazu geliefert worden sind, der Mühe werth, aus dem Standpuncte einer Speculation, die nicht bloß zu trennen, sondern auch zu verbinden versteht, eine ausführliche kritische Erörterung des wahren Umfangs symbolischer und bildlicher Begriffs- und Ausdrucksweise zu versuchen, um namentlich auszumachen, was sie nicht sein könne. Und zwar mit besonderer Rücksicht auf jene mechanisch-formalistische Philosophie, die so viel dazu beigetragen hat, die Theologie in Betreff einer Sache einzuschläfern und blind zu machen, ohne deren richtige Erkenntniß es niemals zu einer tiefen und sichern Exegese kommen kann. Es würde dies jedoch eine Untersuchung nöthig machen, der hier kein Raum gestattet ist. Nur Andeutungen kann die vorliegende enthalten.

weise von Gott für zulässig zu erklären unter der Bedingung, daß man sich dabei bewußt bleibe, sie sei eben nur Gedanke, kein Wissen, — oder aber, es ist der directeste Widerspruch von der Welt, wenn sie im Ernst diese Gedanken (die ohnedies in der Stelle, die sie im Kriticismus einnehmen, selbst als bloße Gedanken willkührlich erscheinen müssen) zu Religionswahrheiten machen, und ihnen aus Berücksichtigung eines moralischen Interesse verbunden mit der dermaligen Beschaffenheit des menschlichen Vernunftvermögens praktische Gültigkeit wollen zuerkannt wissen.

Denn eine bloß subjective Wahrheit ist eben überhaupt keine Wahrheit. Der Begriff des Wahren bezieht sich für jede gesunde und redliche Vernunft, welche die Sprache nicht nothzüchtigt oder verlernt hat, schlechterdings immer auf Ideales und Reales, auf Subjectivität und Objectivität zugleich, und zwar dergestalt, daß das Wahre objectiv als ein reales Ideale, und subjectiv als ein ideales Reale gedacht werden muß. Da mithin alles Fürwahrhalten als solches, so verschieden übrigens seine Gründe sein mögen, nothwendig insofern doch immer etwas Theoretisches ist, als es sich nicht nur auf Begriffe beziehn, sondern auch die objective Realität dieser Begriffe setzen muß: so kann zwar aus praktischen Gründen und in praktischer Hinsicht etwas wahr für uns werden, was außerdem in rein theoretischer Hinsicht problematisch für uns bliebe, — wie denn zuletzt alles Interesse der Ver-

nunft ein praktisches ist (selbst nach Kant), und ebenso in materialer Hinsicht bloß ex vi formae überhaupt sich keine Gewißheit erhärten läßt, — nimmermehr aber kann praktisch wahr und gültig sein, was theoretisch als unwahr erkannt worden ist.

So gern wir ihnen daher zugeben, daß die Annahme eines Gottes erst und allein aus praktischen Gründen möglich sei, — obschon sich diese darum weder bloß auf das Sittengesetz zu beziehen brauchen, noch auch in diesem Falle auf die Weise es müßten, wie sie von ihnen vorgebracht werden, — so muß man doch auf der andern Seite eben so nothwendig von ihnen verlangen, daß, wenn sie nun einmal in praktischer Hinsicht etwas als wahr wollen geltend machen, dies dann auch überhaupt als wahr anerkennen, und zwar ohne allen Vorbehalt in derselben Form, in welcher sie es praktisch postuliren.

Da sie dies nun aber eben nicht wollen, so dürfen sie auch von dem, was ihre Vernunft theoretisch für unwahr hält, selbst um des besten und edelsten Zwecks willen nicht einen Gebrauch machen, als wären sie wahr, oder sie fallen nothwendig in eine fraus pia, da auch hier der Zweck das Mittel nicht heiligen kann.

Was also die Anhänger der kritischen Philosophie betrifft, so ist offenbar, daß ihre ganze symbolische Vorstellungsweise von Gott, wenn es mit ihren theoretischen Behauptungen seine Richtigkeit hat, ein bloßes Gedankenspiel ist, das zwar in sich selbst nichts Widersprechen-

des enthält, den klugen Mann aber, den starken Geist, in seinem innern Leben eben so wenig geniren oder beglücken wird, als etwa ein Luftschloß in seinem äußerlichen.

§. 21.

Nun gehören freilich, wenn schon Alle, mit denen wir es hier zu thun haben, die Möglichkeit adäquater Begriffe von Gott leugnen, doch die Wenigsten von ihnen zu denen, welche ihrer Religion keine andre Wahrheit zugestehn, als eine sogenannte subjective, und keinen andern Platz in der Reihe ihrer Lehren, als jenen untergeordneten, den sie aus Mitleid oder Verzweiflung fast wie an den Haaren herbeigezogen endlich noch durch einen hinkenden Syllogismus erhält. Vielmehr verdient es Anerkennung, wie sehr den Meisten daran liegt, der Religion ihre Würde und ihre Kraft zu sichern, indem sie das Dasein Gottes nicht nur in keiner Hinsicht für problematisch, sondern im Gegentheil für das Allergewisseste erklären, so daß ihnen auch die Auctorität des Sittengesetzes erst durch den Glauben an Gott bedingt ist, während die kritische Philosophie, das Wesen der Tugend wie des Glaubens gänzlich verkennend, umgekehrt die Religion von der Moral abhängig macht. Allein wenn sie gleich mit Recht von einer so bifronten Vernunft nichts wissen wollen, die auf der einen Seite für gültig oder gewiß erklärt, was sie auf der andern für falsch oder ungewiß hält, so leidet ihre Religions-

theorie doch nichts desto weniger an andern Gebrechen, von denen sich schwerlich sagen läßt, daß sie der Wissenschaft erträglicher seien.

§. 22.

Denn was nun ihre Vorstellungen von Gott selbst anlangt, so erklären sich zuvörderst Einige so darüber. Dieselben sagten zwar nicht aus, was Gott an sich sei, — dies zu behaupten wäre falscher Anthropomorphismus, — allein sie seien auch nicht ohne alle objective Realität; vielmehr hätten sie allerdings eine solche, nur aber gültig bloß für das Verhältniß Gottes zu uns, so daß sie enthielten, was Gott für endliche Wesen sei, die sich seiner bewußt würden.

Offenbar nun täuschen auch diese sich selbst. Denn wie ist es möglich und was soll es heißen, daß Gott für uns sei, was er nicht an sich ist, soll nemlich das, was er für uns ist, nicht leere Einbildung sondern Wahrheit sein?

Entweder kann nur dies damit gemeint sein. Unsre Vorstellungen von Gott gälten nur von Gott, wiefern er unserm Geiste erscheine und sich offenbare, sie könnten aber nicht auf das bezogen werden, was er abgesehn von dieser Offenbarung sei. — Allein so wenig man von der Welt sagen kann, sie sei nicht an sich, was sie uns erscheine, ohne entweder damit nothwendig seine Vorstellungen von ihr für falsch zu erklären, oder aber nichts weiter damit zu sagen, als daß man zu abstrahiren verstehe,

ebenso wenig kann man das, was Gott an sich und was er für unsre Erkenntniß sei, wenn diese nicht der Wahrheit ermangeln soll, einander entgegenstellen, ohne zugleich beides als innigst vereint und in re unzertrennlich anzuerkennen. Denn alle Erscheinung als solche setzt freilich ein Nichterscheinendes voraus, das insofern von ihm verschieden ist, allein zugleich ist ja auch wieder dieses Nichterscheinende die Erscheinung selber; denn was wollte denn erscheinen, wenn es nicht das Nichterscheinende wäre? Oder, anders gestellt, alle Erscheinung setzt allerdings etwas voraus, was da erscheine und insofern nicht die Erscheinung als solche ist, allein zugleich muß es auch wieder mit der Erscheinung identisch sein, da ja eben nichts Anderes als es selber erscheint. Ebenso, die Sache von ihrer subjectiven Seite betrachtet, was ist das Vorgestellte abgesehn von der Vorstellung? Es ist freilich (denn ein bloß Ideales kann nicht äußerlich vorgestellt, sondern nur innerlich construit werden) ein Reales und Aeußerliches und insofern der Vorstellung als solcher entgegengesetzt, allein ebenso nothwendig muß es auch wieder der Vorstellung gleich sein, da es unstreitig, um real und äußerlich sein zu können, ein Ideales und Innerliches sein muß, das in ihm eben real und äußerlich geworden, und das eben nur dadurch von der Vorstellung unterschieden, außerdem nichts Anderes als die Vorstellung selber sein kann, soll sie wirklich die Vorstellung des Vorgestellten sein d. h. ihrem Gegenstande in Wahrheit correspondiren.

Oder es heißt: für uns nur hätten unsre Vorstellungen von Gott Wahrheit, aber nicht außerdem, so daß also etwa damit gesagt wäre, vor sich selbst sei Gott ein ganz andrer als für uns. — Allein darauf ist wieder zu entgegnen, daß es ja schlechterdings eine bloß relative Wahrheit nicht geben kann (in dem Sinne, in welchem hier wie überhaupt von relativer Wahrheit sich reden läßt, wenn der Ausdruck nicht pleonastisch sein soll, da etwas nur zur Wahrheit werden kann, wiefern erkennender Geist da ist, für den es wahr sei). Was relativ d. h. für irgend einen erkennenden Geist wahr sein soll, das muß es auch absolut sein d. h. auch für jeden andern erkennenden Geist, für erkennenden Geist überhaupt, sonst ist es nothwendig Wahn und Irrthum, oder es giebt überhaupt keine Wahrheit. Denn obwohl es Grade der Erkenntniß giebt, so kann doch die höhere Stufe die niedere nur in und unter sich begreifen, unmöglich aber derselben widerstreiten, soll die eine wie die andre wirklich Erkenntnißstufe sein. Außer in gradueller Hinsicht aber kann vernünftigerweise von einem Unterschiede im Erkennen als solchem nicht die Rede sein. Denn da wir vom Erkennen als Form schlechterdings nur eine Art der Anschauung haben, so könnte etwas in dieser Hinsicht specifisch von ihm Verschiedenes unstreitig eher auf jeden andern in der Welt, nur nicht auf den Namen Erkenntniß Anspruch machen.

Es kann demnach nur eins von beiden Statt finden, entweder ist Gott, wie wir sagen daß er uns erscheine, oder er ist nicht so, dann erscheint er uns auch nicht so, und wir verwechseln Schein mit Erscheinung.

Darum ist es denn auch ferner nichts als eine petitio principii, wenn man jenen unabweisbaren Widerspruch auszugleichen sich etwa auf den Willen Gottes beruft, und diesen wiederum zu rechtfertigen, uns seine pädagogische Weisheit zu bedenken giebt. Denn das eben ist es, was sich keine unbefangene Vernunft verhehlen kann, daß nur Lüge könne als das erscheinen wollen was sie nicht ist, nur Ohnmacht den Wahrhaftigen hindern, zu scheinen was er ist. Ganz unzulässig also sind hier alle Analogien von Verhältnissen hergenommen, die für jede tiefere Weltbetrachtung selbst schon eine Theodicee erheischen, — die denn aber freilich nicht damit endigen darf, daß sie, wie Leibnitz, den Stein des Anstoßes für eine conditio sine qua non erklärt.

§. 23.

Nicht glücklicher vertheidigen sich diejenigen, welche Gott, nachdem sie ihn für absolut außer allen Schranken erklärt haben, gleichwohl unter endlichen Prädicaten zu denken sich dadurch für berechtigt halten, daß sie zwischen dem Wesen Gottes und dem menschlichen Geiste, von dem sie entlehnt sind, eine Analogie statuiren. Sie

sagen nemlich, Gott besitze allerdings die Eigenschaften, die sie ihm beilegen, aber auf unbeschränkte Weise, so wie umgekehrt der Mensch von allen Schranken befreit dem göttlichen Wesen völlig gleich sein würde.

Sollte nun hier Beschränktheit bloß so viel heißen als Unvollkommenheit, so hätte die Behauptung ihren guten Sinn. Da sich der Ausdruck hier aber vielmehr überhaupt auf Endlichkeit als solche bezieht, so muß erstlich dagegen erinnert werden, daß sie, ohne sich selbst zu widersprechen, von Eigenschaften, ja von Eigenschaft überhaupt in Ansehung ihres Gottes gar nicht reden können, da das Unendliche als solches alle Form, alle Mannigfaltigkeit ja nothwendig ausschließt. Eben deshalb kann ihnen sodann zwar gerne zugegeben werden, daß, wenn Gott pure Unendlichkeit ist, der Mensch von allen Schranken befreit selber zu Gott werden würde; da sich aber in diesem Falle von der Mücke und dem Kiesel unstreitig dasselbe sagen ließe, so hätte, wenn jenes eine Analogie zwischen dem Menschen und Gott begründen kann, nothwendig auch alles Andre in der Welt die gerechtesten Ansprüche darauf, Gott analog genannt zu werden, und in Bezug auf diesen Gesichtspunkt der Sache müßte daher eine bloß anthropomorphische Vorstellung von Gott zum wenigsten eben so einseitig als willkürlich erscheinen.

Was ist nun aber überhaupt ungereimter, als von einer Analogie zu reden zwischen Endlichem und Unend-

lichem, da ohne Zweifel doch nur Endliches unter einander analog sein kann?

§. 24.

Wieder Andre glauben der Frage, was denn Wahres in ihrem Gottesbegriffe enthalten sei, dadurch zu genügen, daß sie, unterscheidend zwischen dem sinnlichen und dem reinen Verstandesmoment dieses Begriffs, erklären, das was darin auf Sinnlichkeit sich beziehe müßte zwar von Gott negirt werden, die reinen Kategorien dagegen, die ihm zu Grunde lägen, wiefern sie — was doch geschehen könne — ohne alle sinnliche Beimischung gedacht würden, hätten Gültigkeit auch auf Gott an sich angewandt. Es ermangelten daher ihre Vorstellungen von Gott durchaus nicht aller objectiven Realität, sondern nur der sinnliche Bestandtheil derselben.

Allein solche bedenken wieder offenbar nicht, daß diese reinen Verstandesbegriffe zwar in der Abstraction von allem sinnlichen Inhalt getrennt werden können, daß sie aber, wenn dies geschieht, auch völlig leer und bedeutungslos für uns werden, d. h. eben aufhören etwas Objectives und Reales zu sein. Wenn sie also das, wodurch die ihren Vorstellungen von Gott zu Grunde liegenden reinen Kategorien erst Realität und Objectivität erhalten können, bei Gott leuguen, so bleibt in ihren

Vorstellungen von Gott überhaupt nichts Reales weiter übrig, und das ist es eben, was wir ihnen zum Vorwurf machen. Kann es aber Einem in den Sinn kommen (obwohl dies freilich selbst dem scharfsinnigen Kant begegnet ist) einzuwenden, daß zwar nach unsrer Anschauungsweise nichts z. B. Ursach sein könne, ohne dadurch in die Zeit zu treten, daß ja aber daraus nicht folge, daß Causalität absolut ohne Zeit nicht möglich sei, so scheint eine solche Aeußerung in der That von derselben Art zu sein, wie wenn Jemand sagen wollte, es könne wohl auch Kugeln geben, die nicht rund seien.

§. 25.

Noch Andre endlich nehmen, ihren Theismus zu retten, die Wissenschaft verabschiedend durch einen salto mortale ihre Zuflucht zum Gefühl. Was Gott sei, erklären sie, liege schlechterdings außer der Sphäre des Begriffs. Die Reflexion könne sich nur negativ darüber verständigen, könne nur bestimmen, was er nicht sei. Dessenungeachtet aber sei dadurch theils die objective Wahrheit ihrer Religion so wenig gefährdet, daß vielmehr gerade dies Unvermögen des Verstandes mit ein Zeugniß ihrer Hoheit und Würde sei, theils sei zugleich der Verstand vom Gebiete der Religion darum nichts weniger als ausgeschlossen, vielmehr derselben sehr willkommen, nur weder als erste Stimme noch als Mitherr-

scher, sondern als getreuer Diener und Haushalter. Wenn auch nemlich bloß negativ für den Begriff, sei Gott doch etwas Positives für das Gefühl. Gefühle aber könnten, ja müßten wenn gleich nicht vom Verstande begriffen, doch von ihm geordnet und gleichsam in ihm abgedrückt und abgebildet werden, und so seien denn die positiven Begriffe, in denen sie von Gott reden, auch nichts Anderes als bildliche Ausdrücke für das, was Gott ihrem Gefühl sei.

In der That eine Psychologie, die einzig in ihrer Art ist! Denn wovon absolut geleugnet werden muß, daß es Object des Wissens sei, das kann ja überhaupt nicht weiter Object sein und sich also auch nicht fühlen lassen. Dies vergessend oder nicht einsehend gerathen daher diese Gefühlsphilosophen nothwendig, indem sie, um Gott nicht in die Endlichkeit herabzuziehn, seine Erkennbarkeit leugnen, Scylla vermeidend in Charybdis, wenn sie gleichwohl Gott zu fühlen behaupten. Denn einerseits ist ja objectiv und a priori offenbar, daß Gott, um gefühlt werden zu können, eben damit auch in die Endlichkeit treten muß, alles Endliche aber nothwendig in das Gebiet des Wissens fällt. Andrerseits aber unterliegt es ebenso wenig subjectiv und a posteriori einem Zweifel, daß, was gefühlt werden soll, auch in den Begriff muß aufgenommen werden, da, wie Begriffe ohne Anschauungen leer, so auch Anschauungen (und Gefühle sind doch nichts Anderes als Anschauungen) ohne Begriffe

nothwendig blind, d. h. eben noch keine Anschauungen, sondern nur der eine Factor ihrer Möglichkeit sind.

Sollte indeß unsern Theisten diese directe Argumentation nicht einleuchten, wenn auch vielleicht bloß darum, weil sie es nicht der Mühe werth halten auf Angriffe zu achten, die der Verstand gegen Wahrheiten wagt, deren Besitz sie eben für ganz unabhängig vom Verstande, ja nur durch Lossagung von demselben für möglich erklären, so gelingt es uns doch vielleicht, mit einer indirecten Einwendung bei ihnen Gehör zu finden, — nemlich da, wo sie selbst den erst verstoßenen Verstand wieder zu Ehren zu bringen suchen. Denn, wie wir sahen, vermählen sie ihn nachher doch noch mit dem Gefühl, wenn auch freilich nur auf die linke Hand, so daß die Kinder dieser Morganatehe an dem väterlichen Recht der Objectivität keinen Theil haben sollen.

Nehmen wir also einmal an, es könnte etwas absolut nicht gewußt und dennoch gefühlt werden, — wie ist es möglich, fragen wir, daß der Verstand etwas ordne, wofür er kein Auge hat? wie ist es ebenso möglich, Vorstellungen Bilder zu nennen von dem, was absolut keine Vorstellung leidet, allem Gedanken nothwendig und völlig verschlossen ist? da doch ohne Zweifel ein Bild, um Bild sein zu können, Aehnlichkeit haben muß mit dem, dessen Bild es sein soll. Eher scheint man in der That berechtigt zu seyn, die Finsterniß ein Bild des Lichts zu nennen, man müßte sie

denn mit einer seichten Physik für weiter nichts als für Mangel an Licht erklären. Denn die heterogensten Dinge lassen sich doch wenigstens noch mit einander vergleichen; ein absolut unvorstellbarer Gott aber schließt alle Vergleichung mit einem vorgestellten nothwendig aus.

Nun scheinen zwar Einige von ihnen eine solche Frage dadurch nicht aufkommen lassen zu wollen, daß sie ihr Fühlen zuweilen auch ein Wissen nennen, unterscheidend zwischen einem Wissen der Vernunft und einem Wissen des Verstandes, von denen das letztere auf das Endliche gerichtet in Begriffen, das andre auf das Unendliche gerichtet in Ideen sich äußere. Allein da sie, um von diesem blinden Schematismus hier nur das Eine zu sagen, wenn sie sich nicht widersprechen wollen, von diesem andern Wissen ja nothwendig alles leugnen müssen was sie von jenem behaupten, so ist diese gleiche Benamung zweier nach ihrer Meinung absolut von einander verschiedener Dinge ein bloßes Spielen mit Worten, wodurch sie sich selbst zwar täuschen, in der Sache aber, von der die Rede ist, unstreitig nichts ändern können.

Mögen sie uns also am Ende zugeben oder nicht, daß es ungereimt sei, etwas fühlen zu wollen, ohne es zugleich durch Begriffe zu erkennen, so wird es ihnen doch jedenfalls unmöglich sein, ihre Vorstellungen von Gott als Bilder ihrer Gefühle von Gott zu rechtfertigen, und da auf diese Weise nichts übrig bleibt, was denselben auch nur den fernsten Schimmer von Wahrheit zu geben ver-

möchte, so kann ihnen unter der Voraussetzung, daß Gott dem Verstande unzugänglich sei, höchstens der Name und Werth von Charakterismen zuerkannt werden, deren Wahl übrigens freilich zugleich eben so mißlich als willkürlich genannt werden müßte. Denn da es jener verstandesfreien Vernunft doch immer schwer fallen wird, mit diesen Begriffen keinen Begriff zu verbinden, so dürfte kaum eine weniger geeignet sein, sie vor der Gefahr zu sichern, vor der sie sich so fürchtet, und gegen die sie so gewaltiglich predigt.

§. 26.

Somit hätten wir denn die bemerkenswerthesten Ausflüchte beleuchtet, durch welche der moderne Theismus unter entwendetem Deckmantel blöden Augen die Widersprüche verbirgt, in die er nothwendig geräth, wenn er sich sträubt seine Vorstellungen von Gott für das zu erklären, was sie sein müssen, wenn sie mehr sein sollen als bloße Chimäre. Kein erhebliches Vertheidigungsmoment glauben wir übergangen zu haben, und wäre dies geschehn, so dürfte wenigstens seine Widerlegung mit in dem Gesagten enthalten sein.

Wir hätten also gezeigt, daß jene übrigens schon alte und besonders Alexandrinische Schulweisheit, die, vermeintlich eben so demüthig als aufgeklärt, von Gott wähnt reden zu können, ungeachtet sie ihn dem wirklichen

Begriffe entzieht, nichts als Unverstand und Thorheit ist, — daß, während sie sich erlaubt dem Pantheismus vorzuwerfen, er mache Gott zu einem leeren Abstractum, dieses Vorwurfs vielmehr zunächst sie selbst sich schuldig macht, und daß sie daher zu einer Fehde mit jenem schlechterdings kein Recht hat, „so lange ihr Gott das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neuern Systemen ist.“*)

§. 27.

Was hindert denn aber auch in aller Welt unsre Theisten und Theologen, ihren Vorstellungen von Gott, ohne die sie weder predigen noch geistig Odem holen können, Realität zuzugestehn? Etwa der Kitzel, vor Weibern und Laien eine esoterische Lehre voraus zu haben? Glückliches Volk! wenn deine Weisen keine bessere kennen, als jene nichtige Negation und jenes thörichte Entzweien des Begriffs mit dem Leben. Aber sie sind zu beklagen, daß sie sich dünken, sie hätten was, so es doch nichts damit ist, und die Wissenschaft ist zu beklagen, die sie aufhalten und vor jedem gesunden und unbefangenen Blicke zu einem Skandalon machen.

---

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. S. 97. Vgl. dazu dess. Antwort an Eschenmayer in der Allg. Zeitschr. f. Deutsche. Bd. I. Heft 1. S. 88 ff.

Was aller ihrer dogmatischen Noth und Verlegenheit, allen sogenannten Unbegreiflichkeiten und angeblich unauflöslichen Widersprüchen mit einem Male ein Ende machen kann, es liegt weder in der Höhe noch in der Tiefe, daß es uns Einer hole, sondern ganz nahe in ihrem eignen Munde und Herzen, aber vor dem Licht ihres Unglaubens sehn sie es nicht.

Doch sie fragen ganz erstaunt: Soll denn Gott ein endlicher sein?

Wir antworten: Allerdings. Das Leben kennt keinen andern, die ganze Bibel kennt keinen andern, kein Denker von iudicium will einen andern. — Nennt Gott nicht das unendliche Wesen, sagt schon Plato, denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein.

§. 28.

Doch wir fürchten Mißverstand. Deßwegen sei zuvörderst bemerkt, daß der Ausdruck endlich nach seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung hier allerdings nicht passend sei. Da es aber im Lauf der Sprachverwirrung, die falsche Wissenschaft veranlaßt hat, und an der wir mehr oder weniger alle laboriren, üblich geworden ist, schon alle Form, alle Bestimmtheit als solche Endlichkeit zu nennen, so glauben wir uns seinen Gebrauch hier als unverfänglich erlauben zu dürfen. Kaum brauchen wir daher wohl noch besonders zu bitten, nicht etwa nach

gewöhnlicher Logik zu schließen: Gott sei also nicht unendlich. Vielmehr erklären wir, Gott sei unendlich und endlich zugleich, nur jedes in andrer Beziehung, und so wenig eins ohne das andre, als es ein Was ohne Wie giebt. Seiner Vollkommenheit wird dadurch mit Nichten Eintrag gethan, vielmehr kann so erst von einer solchen die Rede sein. Denn nicht das ist unbedingt — wenn es Realität haben soll, — was gar nicht bedingt ist, sondern was nicht bedingt ist durch ein Anderes, durch Etwas außer ihm. Gott ist durch sich selbst was er ist, seine Endlichkeit hat seinen Grund in seiner eignen Freiheit, und eben dadurch daß er es ist, der sich und alles außer ihm beschränkt, eben dadurch ist er der allein Unbeschränkte. So ist er allein ein persönlicher, ein objectiver. Durch einen solchen allein kommt der Theismus zu Verstand und auf Grund und Boden. Einen solchen kann ihm keine Wissenschaft rauben; vielmehr wird sie vor ihm ihre Kniee beugen müssen.

§. 29.

Daß wir jedoch nicht ungerecht sind. Auch was unsre Zeit betrifft (denn früherer Zeugnisse wollen wir nicht weiter gedenken), so stehn wir mit dieser Behauptung nicht ganz allein, wenn wir sie gleich in dargelegten Systemen vergeblich suchen.

So sagt Bockshammer (Freiheit d. menschl. Willens. Stuttgart 1821. S. 75 f.): „Wer sagen wollte, daß auf diese Weise Gott selbst in gewissem Sinne in die Endlichkeit dahingegeben scheine, der hätte damit nur eine wahrhaft religiöse Idee ausgedrückt, wenn nemlich dabei die Bestimmung festgehalten bleibt, daß Gott darum nicht aufhöre unendlich zu sein. — — Wer diese nur beziehungsweise und durch freieste Selbstbestimmung in Gott gesetzte Schranke unannehmlich fände, dem entgegnen wir, daß der Begriff einer gänzlichen Schrankenlosigkeit in sich leer sei, und fälschlich als zur höchsten Vollkommenheit gehörig gedacht werde. Will man in Gott durchaus keine Schranke setzen, nemlich auch eine solche nicht, die er sich selbst setzt, so dürfte ihm auch kein wirkliches Prädicat beizulegen sein; denn jedes Prädicat ist Einschränkung, entweder als Ausschließung oder als nähere Bestimmung jedes andern."

Ebenso bemerkt ferner der scharfsinnige Braniß, wenn wir ihm gleich in der Beziehung, in welcher er spricht, nicht beitreten können, (Ueber Schleiermachers Glaubenslehre S. 138 f.) sehr richtig: daß der Begriff des Objects zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentliche Endlichkeit einschließe, und andrerseits auch ein wesentlich Unendliches nur die Bestimmung von Außen, nicht aber schlechthin alle Bestimmtheit ausschließe; diejenige Bestimmtheit, die auf Selstbestimmung beruht,

könne ihm immer zukommen, ohne daß dadurch seine wesentliche Unendlichkeit im mindesten aufgehoben würde.

§. 30.

Indeß, — abgesehn davon, daß der Erstgenannte seinen Grundsatz selbst durchaus nicht klar und consequent festzuhalten vermag, vom Letztern wir aber das Gegentheil besonders auch in Ansicht der übrigens sehr lesenswerthen Schrift De notione philosophiae christianae ebenfalls, wiewohl ungern, bezweifeln müssen, — was vermögen so wenige, leise und nur gelegentliche Stimmen über den tiefen Schlummer sicher und grau gewordener Gewohnheit, von der Auctorität des kritischen Orakels gehütet! Es gilt entschieden und vernehmlich zu reden, will man verstanden und fürerst nur gehört sein. Drum sei es wiederholt: der unendliche Gott ist endlicher.

Der Königsberger Weise lehrt uns, die ganze Oekonomie unsers Erkenntnißvermögens beziehe sich allein auf die Erfahrungswelt, und wir sind zu bedauern, wenn wir das nicht ohne ihn wissen. Denn es giebt keine Welt, die nicht Erfahrungswelt wäre, weil es kein Inneres ohne Aeußeres, kein Sein ohne Leben giebt.

Eben deshalb aber, welche Logik hieß Kant daraus folgern, daß reale Gotteserkenntniß, daß überhaupt Metaphysik unmöglich sei? — Wir wollen von dem Wider-

spruch nicht erst noch reden, in den er dadurch auch auf seinem Standpunct mit sich selbst gerieth, da er uns gleichwohl namentlich eine Theorie der Moral gegeben hat, deren Gebiet ihm doch kein empirisches war, ja da er unmöglich an eine Kritik synthetischer Urtheile a priori gehen konnte, ohne schon eo ipso Metaphysiker zu sein, — wir wollen diesen Widerspruch nur beiläufig berührt haben und das allein fragen, welche Vernunft ihm doch sagte, und wie er es doch hätte anfangen wollen zu beweisen, daß Gott kein Gegenstand der Erfahrung sei? War er es ihm nicht, nun so war er es ihm nicht. Der lebendige Gott ist aber nicht fern von einem jeglichen unter uns, ja er ist sichtbar*) wem und wann er will, und jene Spötter über Theophanien und reale Vereini-

*) 1 Tim. VI, 16; Joa. I, 18; 1 Joa. IV, 12; Exod. XXXIII, 20 beweisen gar nichts dagegen, da sie relativ verstanden werden können, und es müssen, weil sie sonst gegen die ganze übrige sogen. anthropomorphische Lehre der Schrift von Gott, namentlich aber in Rücksicht unsers Falles gegen Matth. V, 8; 1 Cor. XIII, 12; 1 Joa. III, 2; Apoc. XXII, 4; Exod. XXX, 11; Exod. XXIV, 10; Num. XII, 8 absolut streiten würden. Anscheinende Widersprüche in der Schrift entdecken und einzelne Stellen für sich anführen, das kann auch ein Voltaire und jeder oberflächliche Bibelleser, der einigen Mutterwitz hat. Jene Widersprüche aber als scheinbar nachzuweisen und keine Stelle gegen sich zu haben, das scheint die Aufgabe wenigstens desjenigen Theologen zu sein, der sich einmal auf Schriftlehre als Auctorität berufen will.

gung Gottes mit Menschenherzen, ihr hohler Kopf ist nicht weniger zu bemitleiden, als ihr erstorbnes Gemüth.

Was uns aber betrifft, so bitten wir in allem Ernste, welchen Wahrheit fordert, sich hier weder zu entsetzen noch zu lächeln, sondern zu widerlegen oder wenigstens still zu schweigen. Denn nicht theosophische Träumereien sind es was wir reden, wir fußen vielmehr auf den nüchternsten, zwingendsten Argumenten. Auch halten wir allen Consequenzen Stand, — und mag die eigne Kunst auch ihnen stehen oder fallen, des Wortes soll niemand Meister werden, das uns den Muth zu reden giebt, und das die Verheißung hat, Himmel und Erde zu überleben.

Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, so lehrt die biblische Anthropologie, und instinctmäßig commentirt Jacobi*): „Den Menschen schaffend theomorphisirte Gott, nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch." Sehr wahr, nur daß Jacobi nicht verstand, was er sagte. Denn sind unsre Vorstellungen von Gott nicht eben deshalb wenigstens specifisch adäquate, weil der Mensch Gottes Ebenbild ist, so ist diese ganze Lehre vom Ebenbilde, wenn man nicht willkürlich und seicht hineinträgt, was nach der Schrift nicht darin liegt, nach der Vernunft nicht darin liegen kann, ohne Widerrede entweder eine Lüge, oder völlig sinnlos für uns.

*) Von den göttlichen Dingen. Werke III. Bd. S. 418.

§. 31.

Mit unsern theistischen Gegnern hätten wir denn gesprochen; jetzt noch ein Wort zu den pantheistischen.

Dies sei indeß hier kein anderes als die Frage, was sie wider uns haben? — Dringen sie vollends auf eine Natur in Gott, wohlan, wir erklären solche für die Bedingung aller Religion und Gotteslehre. Unser Gott ist ein endlicher, sagen wir, und antworten damit allen Kinderfragen der Philosophie. *Ex nihilo nihil fit* und vom Unendlichen zum Endlichen kein Uebergang — ihr unerwehrlichen Axiome jeder tiefern und auch ihrer Speculation, — was hat für die Vernunft der Gott noch Anstößiges, den Moses und Christus lehren? — Nur aus dem Kopfe gebannt jenes nirgend sonnenklarer als gerade durch ihre Philosophie widerlegte dualistische Hirngespinst der sogenannten Materie, als eines dem Geiste nicht relativ sondern absolut entgegenstehenden Substrats der Erscheinungswelt, nur bedacht, daß alles Sinnliche nichts Anderes als die Manifestation eines Geistigen sein kann, so wie umgekehrt alles Geistige sinnlich werden muß, sobald es für die Anschauung eines Subjectes objectiv und äußerlich werden soll, — und es wird alles so hell, daß sich Lessing den Theismus schwerlich natürlicher ausbitten konnte.

Nun hören wir sie zwar sagen: bei absoluter Causalität in einem Wesen, sei nur unbedingte Passivität das Loos aller andern. Allein wir leugnen dies, und

fordern den Beweis. Haben sie uns doch selbst gelehrt, der Begriff derivirter Absolutheit sei so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie sei, und läßt sich sogar bei Spinoza das Einzelwesen als solches halten ungeachtet seiner unendlichen Substanz, wie sollte es nicht die Selbstständigkeit der Dinge in unsrer Welttheorie?

Oder sie äußern etwa: ein absolutes Object sei ungereimt anzunehmen, da ein Object nur dadurch Object sein könne, daß ihm ein Subject gegenüberstehe, und ebenso wenig könne ein absolutes Subject statuirt werden, aus demselben Grunde, beides aber geschehe von uns, da wir doch ohne Zweifel eine Schöpfung behaupteten. — Auch dieses müssen wir leugnen und, ohne uns auf eine Erörterung des Schöpfungsbegriffs einzulassen, erklären, unser Gott werde mit Nichten durch diesen als absolutes Object oder absolutes Subject vorausgesetzt; denn abgesehn von aller Schöpfung und rein in sich selbst sei er Subject und Object zugleich, und wenigstens das Christenthum wisse von keinem andern. Der Unitarier wird freilich durch jenen Vorwurf so schmählich auf sein aufgeklärtes Haupt geschlagen, daß er über die Einfältigkeit seiner Einheit schon längst hätte zur Besinnung kommen sollen.

Daß ebenfalls der Forderung einer unendlichen Reihe bedingten Seins durch unsre Ansicht genügt werde, bedarf dem Gesagten zufolge keiner besondern Nachweisung.

Nun denn, was hat die Vernunft sonst noch für Ansprüche, die wider uns stritten?

Wir haben hier allein fragen wollen, um uns zu vertheidigen. Bald wird sich Gelegenheit finden, auch anzugreifen.

§. 32.

Wir kehren jetzt zu dem zurück, was diese ganze für unsern Hauptzweck aber sehr wichtige Abschweifung veranlaßte. Es war dies (s. §. 17.) die Leugnung der Successsion für den göttlichen Verstand.

Wir haben dargethan, der unendliche Gott könne nicht bloß, sondern müsse zugleich ein endlicher sein, und nur als solcher stehe er auch einer geschaffenen Welt als Subject wie als Object gegenüber. Da nun Zeitlichkeit für den nothwendigen Charakter alles Endlichen erklärt werden muß, und in Bezug auf die Zeit, wenn sie gleich subjective Form der Anschauung ist, doch dasselbe gilt, was wir §. 22. mit Widerlegung des kriticistischen Dings an sich von dem Verhältniß des Seins zur Erscheinung, des Vorgestellten zur Vorstellung überhaupt bewiesen haben, so daß also, wenn das Nacheinander der Dinge nicht bloß Schein sondern Erscheinung sein soll, es eben ein wirkliches Nacheinander sein d. h. Objectivität haben muß. [— nemlich zwar nicht Objectivität in Bezug auf die Dinge an sich (was widersinnig wäre), aber auch nicht

in Bezug auf die Erscheinung als Gegensatz zu den Dingen an sich (was eben so widersinnig wäre), sondern in Bezug auf die Dinge als Erscheinungen, sintemal beides einander nur in abstracto entgegensteht, in concreto aber identisch ist —]: so folgt, daß sich Gott sowohl an sich, wiefern er endlich ist, als auch wiefern er die geschaffene Welt als objectiv erkennt und anschaut, in einer Succession bewege, die allerdings eine Schranke, aber nur als nothwendige Form und Bedingung aller Realität, und zugleich insofern keine Schranke für ihn ist, als sie continuirlich ihren alleinigen Grund in ihm selber hat.

Der Begriff einer zeitlosen Ewigkeit ist mithin (wie durchaus der Schrift entgegen, so auch) ein absolut vernunftwidriger Begriff,*) und so wenig die Beschränktheit und das Stückwerk des menschlichen Wissens ihren Grund in der Zeit als solcher haben können, ebenso wenig kann die Vollkommenheit des göttlichen Wissens darin bestehn, daß etwa keine Zeit für Gott da wäre. Vielmehr weiß Gott zwar von Ewigkeit her in jedem Augenblick alles Erkennbare zugleich (und das ist seine Allwissenheit), dies aber theils als vergangen, theils

*) Vgl. Franz Baader Sur la notion du temps, au Prince de Galizin. D. übers. in den Blättern für höh. Wahrh. herausggb. von Joh. Frdr. v. Meyer. Frankf. a. M. Erste Sammlung, 1818. S. 164—171.

als gegenwärtig, theils als noch künftig, wie es eben ist, und wiefern er nun das Zukünftige weiß, weiß er vorher.

Wird Gott aber nicht uneigentlich d. h. fälschlich, sondern eigentlich und richtigerweise ein Vorherwissen zugeschrieben, so muß auch zugleich, wie schon oben entwickelt wurde, angenommen werden, daß alles was er vorherweiß nothwendig erfolge, da ein Vorherwissen als das Wissen eines noch nicht Seienden sondern erst Seinwerdenden allein so denkbar ist, daß es Gott weiß, wiefern er es will, wiefern es seinen letzten Grund im Rathschluß Gottes hat.

§. 33.

In Beziehung auf die göttliche Präscienz also läßt sich die Freiheit schlechterdings nicht retten, wenn dies nur auf Kosten der Nothwendigkeit geschehen kann. Um so eitler mußten nun natürlich alle Bemühungen um ihre Erhaltung in den Collisionen sein, in welche man sie unmittelbar mit dem Willen Gottes verwickelt sah.

Seichte Denker finden zwar auch hier insofern gar keine sonderliche Schwierigkeit, als sie, überhaupt ohne Sinn für die Forderungen der Vernunft und Wissenschaft, Gott ohnedies möglichst weit von der Welt entfernt sich denken, und das ganze Verhältniß Gottes zu derselben fast auf das eines primus motor beschränken, — als wenn Gott

so bloß Ursache der Welt sein könnte, ohne zugleich fortwährend der wirkende Grund ihres Seins und Lebens in jeder Hinsicht zu bleiben. Bei solchen wollen wir uns jedoch nicht weiter aufhalten.

Was tiefere Dogmatiker betrifft, so waren, abgesehn von dem sittlichen Momente der Handlungen in der Welt, diejenigen noch auf gutem Wege, welche den sogenannten Concursus darein setzten, daß Gott den geschaffenen Dingen (causis secundis) nicht bloß die Kraft zu wirken erhalte, sondern auch unmittelbar auf die Handlung selbst mit influire, so daß sie diese für ein Product Gottes und der causa secunda zugleich (simultaneus concursus) wollten angesehn haben. In Bezug auf das Moralische derselben aber befinden sich alle in desto größerer Verlegenheit, wie denn die unhaltbaren Distinctionen sattsam beweisen, durch die sie sich zu helfen suchen.

§. 34.

So soll, was zunächst die bösen Handlungen betrifft, der bekannte Kanon Concurrit Deus ad materiale, non ad formale actionis auf der einen Seite die Zurechnungsfähigkeit des Handelnden außer Zweifel ziehn, auf der andern Gott von dem Vorwurfe frei sprechen, als sei er Urheber der Sünde.

Offenbar liegt dieser Formel ein doppelter Irrthum zu Grunde. Einmal trennt sie, was nicht ohne Auf-

hebung der Handlung als solcher getrennt werden darf, — man mag nun unter jenem Materialen die Handlung als Erscheinung, unter dem Formalen aber das innere Wesen derselben, — oder unter jenem die Kraft zum Handeln, unter diesem aber den Gebrauch der Kraft, — — oder auch unter dem Materialen die Handlung als Weltobject überhaupt, unter dem Formalen dagegen ihre Beziehung zum handelnden Subjecte, — oder endlich unter jenem das Positive der Handlung, unter diesem aber ihre Einschränkung, oder das was sie nicht sei verstehn.

Im ersten Falle läuft der Sinn auf die Kantische Freiheitstheorie hinaus, in welcher bekanntlich ebenfalls die Handlung *ihrer Erscheinung nach* von der Handlung *ihrer intelligibeln Seite nach* unterschieden, und nur in jener Hinsicht dem Naturzusammenhange und der Nothwendigkeit unterworfen wird. Was aber schon oben gegen die Distinction zwischen Ding an sich und Erscheinung gesagt worden ist, gilt auch hier; nichts kann außer in abstracto unzulässiger sein, als ein solches Auseinanderhalten. Denn das Intelligible als solches d. h. die Handlung, wiefern sie nicht als Erscheinung gedacht wird, ist ja etwas rein Ideelles, das außer seinem Begriffe gar keine Realität haben kann, weil es sonst ja *als Innerliches äußerlich* sein müßte, was ein Widerspruch ist. Und ebenso ist wiederum die Erscheinung der Handlung ohne ihre Innerlichkeit ge-

dacht nichts als eine leere Abstraction, nemlich Erscheinung ohne Erscheinendes. Das Intelligible der Handlung abgesehn von ihrer Erscheinung für etwas Causatives, oder die Erscheinung der Handlung abgesehn von dem Intelligibeln derselben für etwas Abhängiges zu halten ist daher eins so ungereimt wie das andre, weil sowohl der Begriff der Causalität als der Begriff der Abhängigkeit lediglich auf objectives Sein Anwendung erleiden, die Bedingung aller objectiven Realität aber eben Simultaneität und Identität des Noumenon und Phänomenon ist.*)

Im zweiten Falle, wo das Materiale der Handlung auf die Kraft der Handlung, das Formale dagegen auf den Gebrauch dieser Kraft gehn soll, beruht die vermeintliche Aushülfe nicht weniger auf nichtiger Abstraction. Denn was ist die Kraft abgesehn von ihrer Anwendung und also ihrer Aeußerung? Etwas schlechthin Ruhendes, eine bloße Möglichkeit, etwas also, das gar nicht Gegenstand einer Wirksamkeit, geschweige einer concurrirenden sein kann. Ebenso, was ist die Anwendung und Aeußerungsweise einer Kraft ohne diese selbst gedacht? Ein Wie ohne Was, eine Thätigkeit ohne

*) Wie jemand aber vollends, wie Lothar in den von Herbart aufgezeichneten Gesprächen über das Böse, zwischen einer intelligibeln und einer Erscheinungswelt noch eine Mittelwelt annehmen kann, das mag ein Mathematiker begreifen, ein Philosoph kann es nicht.

alle Basis, alles Element, worin sie sich bewege, also wiederum ein Begriff ohne Realität. Auch so jene Formel gefaßt kann mithin weder in Bezug auf den Menschen von einer Handlung, noch in Bezug auf Gott von einer Mitwirkung die Rede sein.

In Rücksicht des dritten Falls, wo mit dem Materialen der Handlung diese als solche (ihrem Aeußern wie ihrem Innern nach), aber als Weltobject schlechthin, mit dem Formalen der Handlung hingegen ihre Beziehung zum handelnden Subjecte gemeint ist, muß wieder dieselbe Ausstellung gemacht werden. Denn ist denn die Handlung als Weltobject in der Wirklichkeit geschieden vom handelnden Subjecte, wird sie nicht vielmehr erst und allein durch dieses zur Handlung und zum Objecte, und kann sie mithin unabhängig von ihm Gegenstand göttlicher Influenz, so wie umgekehrt kann losgerissen von ihr das handelnde Subject noch ein handelndes und sein Verhältniß zur Handlung mehr als ein bloß logisches sein?

Gleicher Vorwurf trifft endlich den letzten Fall, wo das Positive der Handlung, dem was ihr fehlt entgegengestellt wird, da unstreitig mit jedem Positiven, und gerade erst durch dasselbe zugleich die Negation alles dessen gesetzt ist, ohne dessen Ausschließung es ja unmöglich das bestimmte Positive sein könnte, das es eben ist, so daß nichts als Grund einer Position gedacht werden

kann, ohne damit zugleich als Grund einer solchen Negation gedacht werden zu müssen.

Gesetzt aber, es ließe sich in allen diesen Fällen realiter unterscheiden, was sich nur idealiter unterscheiden läßt, so bliebe von diesem Standpunct aus (und darin besteht eben der andre Irrthum, welcher der obigen Formel zu Grunde liegt) doch das immer unstatthaft, den göttlichen concursus nemlich auf das eine von beiden zu beschränken. Denn von nichts in der Welt, selbst dem Allergeringsten, kann die Vernunft ja zugeben, daß es irgend wie von Gott nicht abhängig sei, was gleichwohl nothwendig durch jenen Kanon gesagt ist.

Durch den noch dabei zu Hülfe gerufenen Begriff göttlicher Zulassung wird aber offenbar die Sache um nichts anders, sobald man nur nicht unterläßt, denselben gehörig zu entwickeln. Denn der göttliche Wille kann doch unstreitig in keinem Momente ein bloß negativer sein, vielmehr muß er zugleich immer als positiver gedacht werden, weil er ja außerdem überhaupt nicht Wille wäre. Was also Gott nicht hindert, das will er doch zugleich, und muß es wollen wenn es geschieht, da, wenn er es nicht wollte, es ja auch unmöglich geschehen könnte.

Nun haben wir aber eben gesehn, daß weder die Handlung als Erscheinung von ihrem intelligibeln Wesen, noch als Kraft von ihrer Anwendung, noch als Object gedacht von ihrem Verhältniß zum handelnden Subjecte,

noch endlich als Position von ihrem defectus *in re* sich trennen lasse, daß vielmehr jedes das bezügliche andre voraussetzt, und nur in dieser Einheit die Handlung als Handlung besteht. Wiefern daher Gott Grund derselben ist, ist er es auch und allein in Beziehung auf jene Einheit als solche, und zwar nicht weniger was die bösen als was die guten Handlungen betrifft, so daß, wenn sich die Heiligkeit Gottes so wie die Imputabilität des Menschen nicht außerdem und dessenungeachtet retten lassen, sie überhaupt nicht können gerettet werden.

§. 35.

Uebrigens ergiebt sich zugleich aus dem so eben Gezeigten von selbst, was von dem Verfahren aller derer zu urtheilen sei, die, welcher Weltansicht sie nun auch huldigen mögen, das Böse bloß für Negation oder — was die Sache an sich betrachtet wissenschaftlich dasselbe ist — für Privation erklären.

Denn gewiß werden sie zugeben, daß vom Bösen nur insofern sich reden läßt, als es böse Handlungen giebt.*) Ebenso werden sie zugeben, daß jede Hand-

*) Damit ist jedoch nicht im Sinne nominalistischer Logik gemeint, das Böse in abstracto sei bloß ein subjectiver Begriff, sondern vielmehr, die den einzelnen bösen Handlungen gemeinsame ideale Einheit, welche unter dem allgemeinen Ausdruck des Bösen befaßt wird, sei für das Erkennen dieser Handlungen als

lung etwas Positives, und mithin auch daß jede böse Handlung etwas Positives sei. Endlich werden sie zu-

---

Objecte allerdings eine objective, allein doch nur *insofern*, als sie in concreto als Mannigfaltigkeit erscheint, die eben nichts Anderes als die Manifestation der ihr inwohnenden Einheit ist. Obwohl nemlich an sich betrachtet alles Ideale subjectiv und alles Subjective ideal ist, so muß doch beides insofern von einander unterschieden werden, als, außer für Gott, für jedes bestimmte erkennende Subject als solches alles demselben Objective nicht bloß seiner Realität sondern auch seiner Idealität nach (die eben im Objecte realisirt ist) ein *Gegebenes*, nicht ursprünglich von ihm selbst Gesetztes, sondern erst als Erkanntes subjectiv gewordenes ist, weil ja sonst einem jeden consequenterweise nichts übrig bliebe, als die ganze Außenwelt für eine bloße Construction *seines eignen* (nemlich empirischen, ein andres hat aber niemand) Ichs zu erklären, d. h., psychisch-medicinisch zu reden, ein Narr zu sein. Was aber von der Mannigfaltigkeit gilt, die im concreten Individuo gesetzt ist, gilt auch von der Mannigfaltigkeit, die in einer Gattung, ja in jeder Vielheit gesetzt ist, d. h. jede Gattung und jede Vielheit ist ebenso die Manifestation einer innern objectiven Einheit, als die äußere Mannigfaltigkeit irgend eines Einzeldings, weil ja, wenn nicht jede Vielheit von beliebigen Dingen eine relative Totalität und Einheit wäre, auch von keiner absoluten Totalität und Einheit der Welt überhaupt die Rede sein könnte, die doch Vernunftaxiom ist. Jede Abstraction also, welche die ideale Einheit einer realen Mannigfaltigkeit ausdrückt (mithin namentlich nicht bloß jeder Gattungsbegriff, sondern auch jeder Collectivbegriff, Zweckbegriff u. s. w.), hat im ausgesprochenen Sinne objective Realität, wenn gleich vom menschlichen Verstande in seiner gegenwärtigen Kurzsichtigkeit und Beschränktheit theils nur wenige solcher Abstractionen, theils auch diese nur mit dunklem Bewußtsein der in ihnen enthaltenen Einzelnheiten vollziehbar

geben, daß der Ausdruck böse Handlung eine gewisse Beschaffenheit der Handlung zu verstehen giebt, durch welche diese eben zur bösen wird, und ohne welche ja auch nicht einmal im Begriffe zwischen einer bösen und einer guten Handlung unterschieden werden könnte. Nun kann man aber, wie wir gesehen haben, die Beschaffenheit einer Handlung von ihrem Wesen auf keine Weise trennen, ohne dadurch zugleich die Handlung als solche zu einer bloßen Abstraction zu verflüchtigen. Gewiß kann es also auch keinem Zweifel unterliegen, daß das Böse selber etwas Positives sei, man mag nun die Beschaffenheit, welche die Handlung zu einer bösen machen soll, setzen worein man will.

Setzt man sie, das Böse vom Guten nur graduell unterscheidend (womit dann freilich aber auch das Gute als Gutes verschwindet und die ganze Ethik zu einer bloßen Physik wird) in ein Minus von Vollkommenheit, welche dann jedoch folgerecht nur in einem Quantum von Kraft und Macht überhaupt bestehen kann, so ist dieses

---

sind. — (Ob übrigens eine ideale Einheit, deren reale Mannigfaltigkeit für eine bestimmte Empirie in eine Mehrheit von Individuen auseinandertritt, auch in einem einzigen Individuo als räumlich-zeitlich verbundene Mannigfaltigkeit äußerlich werden könne, welche die räumlich-zeitlich getrennten alle implicite enthielte und insofern als Repräsentant derselben anzusehen wäre, — ist eine andre interessante Frage, deren Erörterung jedoch nicht hieher gehört.)

Minus in Bezug auf das Plus eines andern allerdings etwas Negatives. Da es aber, um ein Minus sein zu können, doch zuvor selber als ein Quantum gedacht werden muß, so muß man sich entweder aller Vergleichung dieser verschiedenen Quanta unter einander ganz enthalten, sie also auch gar nicht als Quanta und überhaupt außer allem Verhältniß, d. h. denn so viel als gar nicht denken, — oder aber, wenn hier eine Vergleichung zugelassen wird, so läßt es sich auch unmöglich für etwas Negatives erklären, ohne damit zugleich als Positives gesetzt zu werden.

Soll das Böse einer andern Ansicht zufolge in der Unwirksamkeit und Leidentlichkeit des guten oder vernünftigen Prinzips im Menschen gegen die Sinnlichkeit, die Natur, die Materie, oder wie man sonst sich unklar ausdrücken will, bestehn, so ist diese Unwirksamkeit allerdings auch etwas Negatives, allein offenbar ebenso wieder nur die eine Seite des Bösen, widrigenfalls ja mit gleichem Rechte das Gute für etwas bloß Negatives erklärt werden könnte, nemlich für Unwirksamkeit des sinnlichen Prinzips, das doch unstreitig nicht weniger real als jenes ist. So wie aber das Gute nicht bloß in einem Nicht-mehr-werden des Bösen bestehen kann, so kann auch das Böse nicht bloß in ein Noch-nicht-gewordensein des Guten gesetzt werden. Vielmehr, soll das Gute etwas Positives sein, so muß es auch das Böse, und wie überhaupt das Gute im Menschen, soll es eben ihm

selber angehören, durch seinen Willen muß sein Eigenthum geworden sein, so macht das eben seine Sünde aus, daß er, indem er das Gute verneint, zugleich bejaht was wider das Gute streitet, und jenes Nein ist von diesem Ja so unzertrennlich, daß es ohne dasselbe gar nicht einmal gedacht werden kann.

Das Böse ist also jedenfalls als positiv zu denken, und es muß Wunder nehmen, daß so Viele, welche es geradezu für eine reale Opposition gegen das Gute halten und einen durch dasselbe begründeten objectiven Gegensatz in der sittlichen Weltordnung behaupten, gleichwohl sich sträuben, das Böse ausdrücklich als positiv anzuerkennen, und es dagegen nur für etwas Privatives angesehn haben wollen, da doch im Begriffe der Privation nur Verneinung des Guten (wenn auch insofern als es da sein sollte), noch keineswegs aber die Realität seines Gegentheils enthalten ist. Das Positive ist ja als solches durchaus noch nicht etwas Ursprüngliches und absolut Unbedingtes. Läge dies in seinem Begriff, so könnte es ja überhaupt außer Gott nichts Positives geben. Ist also die Furcht, dem Dualismus in die Arme zu laufen, oder etwa gar einen absoluten Teufel zum alleinigen Urwesen zu machen, der Grund, aus welchem dem Bösen das Recht streitig gemacht wird, positiv zu sein, so beruht diese Besorgniß allein auf einer durch nichts gerechtfertigten Ansicht des Positiven, die seinen Begriff ganz sprachwidrig überschreitet.

Viele scheinen es jedoch besonders deswegen lieber mit der Privation zu halten, um sich die Inconsequenz zu erleichtern, mit der sie, nachdem sie erst das Böse im sittlichen Bewußtsein und im Verhältniß des Menschen zu Gott für einen reellen Gegensatz des Guten erklärt haben, nichtsdestoweniger hinterher für das Verhältniß Gottes zum Menschen das Böse zu einem μη ὄν machen, und indem sie auf der einen Seite die Ueberzeugung geltend zu machen suchen, daß auch das Böse dem Reiche des Guten und zur Verherrlichung Gottes dienen müsse, dessenungeachtet auf der andern das Böse für etwas in Beziehung auf Gott absolut Grundloses erklären, — während doch unstreitig was Gott in seinen eignen Augen nicht als Realität entgegensteht, ihm überhaupt nicht entgegenstehn, und ebenso was in Bezug auf ihn keinen Grund hat, auch nothwendig entweder gar nicht, oder nur mit absoluter Unabhängigkeit existiren kann. Da soll denn nun ein zweideutig Wort einen Widerspruch vermitteln und verdecken, den gleichwohl Aufrichtigkeit offen darzulegen fordert, selbst wenn die ihn veranlassenden Schwierigkeiten nicht zugleich sollten gehoben werden können, weil sich die Wahrheit nun einmal durch Erschleichung weder erringen noch behaupten läßt.

§. 86.

Was die guten Handlungen betrifft, deren dogmatischem Schicksal wir jetzt nachzugehen haben, so

ist es ihnen bei dem Bemühn, sie von Naturgewächsen zu unterscheiden und auch in Ansehung ihrer dem Menschen seine Freiheit zu sichern, nicht besser ergangen als den bösen.

Auch hier wieder können wir jedoch nur von solchen Denkern reden, welche Tiefsinn genug hatten, um das Verhältniß Gottes zur moralischen Welt den Forderungen der Vernunft gemäß aufzufassen, wenn sie auch aus logischer Unbeholfenheit in Collisionsfällen diese Einsicht nicht festzuhalten vermochten. Denn in jener absurden, bei den Halbköpfen aller Zeit beliebten pelagianischen Vorstellung, nach welcher dem Menschen das Gute keimartig als etwas unabhängig für sich Bestehendes ein für allemal eingepflanzt ist, das nun sich selbst überlassen aus eigner Kraft im Leben zur Entwickelung und Aeußerung kommen könne, fehlt, selbst wenn dabei noch im Sinne Socin's auch eine innere Unterstützung von Seiten Gottes angenommen wird, ganz und gar schon die Idee guter Handlungen, zwar nicht als freier, aber eben als guter. Daß allein in Gott selbst das Gute als Gutes sein, und die sittliche Kreatur des wahrhaft Guten (iustitia spiritualis im Gegensatz zur iustitia civilis, einer bloß äußern Legalität) in That und Leben nur insofern und in dem Maaße theilhaft zu sein vermöge, als sie in realer innerer Gemeinschaft mit Gott steht, — das geht über den Horizont dieser Antimystiker, in deren bornirter Vernunft die Finsterniß so dick sitzt, daß es,

nachdem sich, wie auf seinem Standpunct trefflich schon Plato, besonders von Augustin an die geistvollsten Theologen mit den beredtesten Argumenten vergebens abgemüht haben, einiges Licht hineinzubringen, überhaupt eine eitle Hoffnung scheint, durch Dialektik etwas bei ihnen auszurichten, so lange nicht ein umbildendes Prinzip von ihrem Herzen aus auch den Gesichtskreis ihres Verstandes erweitert hat.

Indessen eben auch diejenigen, welche sich zu höheren und reineren Begriffen zu erheben vermochten, welche wissen, es giebt nichts Gutes im Menschen und durch ihn, es sei denn Gottes Geist und Gottes Werk, — auch diese sind, wenn sie zugleich die Freiheit des Menschen nicht aufgeben wollten, in ihren dogmatischen und didaktischen Festsetzungen jener nothwendigen Grundwahrheit aller echten Religion und Moral allezeit untreu geworden, und von Cassian bis Melanchthon, und von Melanchthon bis auf unsre Tage herab insgesammt mit einem Worte Semipelagianer gewesen. Wie man sich auch ausdrückte und zu helfen suchte, immer wurde die Idee der gratia durch den freien Willen getrübt und beeinträchtigt.

So wird, wenn man die Wirksamkeit der gratia durch eine gewisse natürliche Disposition des Menschen, d. h. durch eine von der gratia unabhängig gedachte Beschaffenheit seiner Gesinnung bedingt sein läßt, der Grund des Guten offenbar nur theils Gott, theils aber dem

Menschen selbst zugeschrieben. Dasselbe gilt, wenn man jene Wirksamkeit auf eine gratia praeveniens beschränkt, nur mit dem Unterschiede, daß hier die gratia dem menschlichen Willensacte vorangehend, dort gar erst nachfolgend gedacht wird. Nicht besser ist der Weg, den Alexander von Hales einschlägt, indem er die causa effectiva allein in Gott, die causa susceptiva dagegen zum Theil auch in den Menschen setzt. Was Melanchthon betrifft, der sich schon in der Augsburgschen Confession durch jenes Augustinische sine Deo aut inchoare aut certe peragere*) über diesen Punct nicht aufs entschiedenste ausgedrückt hatte, so kann man sich gar nicht semipelagianischer erklären, als es von ihm in den spätern Ausgaben seiner Loci geschehen ist. Ausdrücklich macht er neben dem verbum Dei und dem Spiritus sanctus die humana voluntas zur causa einer bona actio, indem er ihr eine languida assensio zugesteht und der Erklärung einiger Alten beipflichtet, esse liberum arbitrium in homine facultatem (facultas dem Zusammenhange nach in der Bedeutung einer von der gratia unabhängig wirkenden und nur von Gott unterstützten Kraft) se applicandi ad gratiam.**)

---

*) Libri symbolici rec. Hase Vol. I. pag. 15. (dieselbe Seite nach d. Rechenb. A.)

**) *Phil. Melanchthonis* Loci theologici ed. Augusti p. 205. 211. 213.

Augenfällig wird in allen diesen Bestimmungen das Gute im Menschen als solches zu einem Compositum von Göttlichem und Menschlichem gemacht, und ein wechselseitiges Begegnen beider in der Art statuirt, daß, so weit das eine gehend gedacht wird, das andre negirt und ausgeschlossen wird, — eine Vorstellung, welche ohne Zweifel gegen die Voraussetzung streitet, daß alles Gute lediglich von Gott komme.

Übrigens wird aber durch dieselbe obendrein der ganze Begriff des menschlichen Handelns zerstört, und eine wahrhaft gute Handlung geradezu unmöglich gemacht. Denn kommt das Gute im Menschen, nach der einen Ansicht, nur so zu Stande, daß immer erst die gratia den Anfang macht und dann der menschliche Willensact folgt oder umgekehrt, — und erfahrungsgemäß muß dies dann nicht bloß von der conversio sondern von der ganzen sanctificatio gelten, (da der neue Mensch bekanntlich leider nicht mit einem Male fertig ist, vielmehr so schwer und langsam sich aus dem alten hervorwindet, daß die Schmach, welche sich in dieser Welt sehr begreiflich an das Bekenntniß Christi hängt, wenigstens eben so häufig wohlverdiente Strafe als ein Märtyrerthum ist,) —: so fällt beides der Zeit nach außer einander, was nicht nur die Stetigkeit der menschlichen Activität aufhebt und den Menschen in jedem Momente der Gnadenwirkung zu einem mere passivum macht, sondern es auch niemals zu einer guten Handlung bei ihm kommen läßt, da

eine solche um Handlung zu sein von ihm selber gethan, und um gut zu sein von Gott gewirkt sein will. — Wird aber ein gleichzeitiges Zusammentreffen von beiden Seiten angenommen, so ist, wenn der einen Erklärung zufolge der Mensch dabei schlechthin bloß aufnehmend sein soll, nicht abzusehn, wie dann noch von ihm als einem Handelnden die Rede sein könne, da jede Handlung Productivität voraussetzt; soll aber, der andern zufolge dem Menschen, wiefern sein eignes Wirken von der göttlichen Kraft unterschieden wird, nichts weiter als ein languide assentiri zukommen, so dürfte er, da dieser Unterschied dann consequenterweise nie aufhören kann, ohne daß dadurch die Freiheit aus dem moralischen in das Gebiet der Magie gespielt würde, schon der Natur der Sache nach auch in der Heiligung eben nicht die größten Fortschritte machen können, ja in alle Ewigkeit nur eine sehr herbe und wurmstichige Frucht am Baume des Lebens bleiben müssen.

§. 37.

So viel zur näheren Rechtfertigung des Vorwurfs, den wir aller zeitherigen Dogmatik in Beziehung auf das Problem der Freiheit gemacht haben. In der That, wußten die dogmatisirenden Anhänger des christlichen Theismus für die Freiheit kein anderes Heil als in jenen Formeln und Distinctionen, die beim Lichte besehn auf

der einen Seite schon nichtig in sich selbst, auf der andern nicht allein die Idee Gottes sondern zugleich die Idee der Freiheit selbst zerstören, so hatten sie eben nicht Ursach, andre Systeme ihrer Freiheitstheorie wegen anzuklagen, da sich wissenschaftlich kaum eine schlechter als die ihrige empfehlen kann, und übrigens gerade diejenigen unter ihnen, welche hier Inconsequenz und Verstandesresignation für Glaubenspflicht erklärten, am wenigsten Muth hatten was sie forderten selber zu üben. Gleichwohl war wirkliche Enthaltung aller theoretischen Bestimmungen der einzige Ausweg, den in diesem Falle Aufrichtigkeit und Klugheit gleich sehr nothwendig machten, und die ehrendste Anerkennung verdient daher insofern ein Skeptiker wie Bayle, der auf der einen Seite die Wahrheiten, die er speculativ nicht in Vereinigung mit einander bringen kann, mit offener Darlegung der obwaltenden Schwierigkeiten auch speculativ wirklich dahingestellt läßt, sie dessenungeachtet aber auf der andern im Glauben und Leben und zwar, wegen der Gleichheit ihrer Ansprüche, in jeder Hinsicht mit Unpartheilichkeit festhält, und übrigens endlich verständig genug, um seine wissenschaftliche Skepsis nur als bedingtes negatives Resultat hinzustellen, nicht aber zu einer unbedingten positiven Maxime zu machen, auch eigentlich gar nicht in Abrede ist*), daß dem mensch-

*) M. s. s. Reponse postume an den le Clerc. Oeuvres diverses. à la Haye, 1725—1731. T. IV. pag. 8.

lichen Verstande vielleicht doch noch einmal gelingen werde, was ihm so lange nicht gelungen war.

Ehe wir jedoch nun selbst daran gehn, den Knoten unsers Problems zu lösen, will erst noch eine andre Untersuchung beseitigt sein. Ungeachtet sich nemlich bei dem Ausdruck Nothwendigkeit bis hieher jedermann gedacht haben wird, was richtigerweise dabei gedacht werden mußte, so weit er eben bis hieher allein in Betracht kommen konnte, so herrscht doch übrigens in Ansehung seiner eine solche Unklarheit und Verwirrung, und ein so bewußtloser und willkührlicher Gebrauch, und gerade von der wahren Einsicht in das Wesen der Nothwendigkeit hängt eine befriedigende Lösung unsrer Aufgabe so sehr ab, daß wir jetzt fürerst noch in eine Erörterung dieses Begriffs eingehn müssen.

§. 38.

Wir knüpfen in dieser Absicht am besten bei der schon im Anfange dieser Abhandlung zur Sprache gekommenen Beschuldigung an, es sei eine Wesentlichkeit des Pantheismus, die Freiheit zu leugnen, eben weil derselbe alles einer absoluten Nothwendigkeit unterwerfe. Wiefern in dieser Versicherung unter Pantheismus zugleich die Philosophie consequenter Vernunft überhaupt verstanden ist, ist bereits darauf geantwortet worden. Ihre Grundlosigkeit in Bezug auf den Pantheismus als solchen kann

sich was die Freiheit betrifft, wenn wir uns nicht selbst vorgreifen wollen, gelegentlich erst weiterhin ergeben. Für jetzt fassen wir allein den Punkt der Nothwendigkeit darin ins Auge.

Um jedoch hier nicht ins Blaue zu reden und gegen Windmühlen zu fechten, erklären wir zu dem Ende vor allen Dingen, was wir unter Pantheismus verstehn, ohne uns übrigens bei der Frage aufzuhalten, ob oder wiefern dieser Name der Sache auch angemessen sei, und welche vorhandenen Systeme wir darunter für begriffen achten. Irren wir aber irgendwie mit unsern Bestimmungen in den Augen eines Kritikers, dem unsre Meinung in dieser Hinsicht nicht zweifelhaft ist, so wird jede überführende Belehrung mit dem ernstlichsten Danke von uns aufgenommen werden.

Für Pantheismus halten wir keineswegs eine Philosophie, welche Gott als Gott zu den Dingen, oder die Dinge als Dinge zu Gott machte, und somit Gott und Welt dergestalt identificirte, daß zwischen beiden gar kein Unterschied bestände. Eine solche Ansicht von Gott ist niemals dagewesen; denn der sogenannte Atheismus, der in absolutem Gegensatz zu allem Gottesbegriff lediglich Welt als solche statuirt, kann natürlich eben deswegen gar nicht als eine Ansicht von Gott gelten, und allein in Bezug auf eine Ansicht von Gott ist hier überhaupt von Systemen die Rede. Unter Pantheismus verstehen wir vielmehr jede speculative Lehre von Gott,

welche, sie mag nun Gott von der Welt unterscheiden wie sie will, doch diesen Unterschied nicht so weit ausdehnt, daß dadurch Gott als solchem in Beziehung auf die Welt objective Realität zuerkannt wäre. Damit uns jedoch hier nicht wieder der Begriff der Welt das Spiel verderbe, so bemerken wir, daß, wiefern Welt der Inbegriff aller Endlichkeit überhaupt sein soll, unsern obigen Behauptungen zufolge allerdings Gott selbst zur Welt gehöre, daß aber Welt hier in einem andern und eingeschränkteren Sinne von uns gebraucht worden sei. Alle Endlichkeit und Natur zerfällt uns nemlich als solche in eine Zweiheit von absolut Ursprünglichem und absolut Abhängigem, von Schöpfer und Geschöpf, Herr und Eigenthum, und allein diese nicht unbedingt durch sich selbst bestehende sondern in einem andern durch sich selbst seienden Endlichen *) gegründete Endlichkeit heißen wir Welt, jenem andern als ihrem Grunde und ihrer Ursache, von uns Gott genannt, gegenüber. Im Gegensatze nun zu dieser Ansicht vom Verhältniß Gottes zur Welt, in der allein vernünftigerweise und ohne Sprachverwirrung von Gott als Object wie als Subject für die Welt, als einem Geiste, welcher ganz abgesehn von der Welt und rein an sich Egoität und Persönlichkeit habe und für unser

*) Allem Mißverstand des Ausdruckes endlich ist hoffentlich durch frühere Erklärungen vorgebeugt; jede Wortverdrehung und Sinnverfälschung aber wird ernstlich verbeten.

Bewußtsein eben so ein Du sei als unser Ich ein Du für ihn, die Rede sein kann, — im Gegensatze von dieser Ansicht, die wir theistisch nennen, verstehen wir unter Pantheismus diejenige, welche alle objective Realität als solche zur Welt (im Gegensatze von Gott) macht, alle objective Realität Gottes als Gottes leugnet, und demnach Gott mit der Welt *insofern* identificirt, als ihr zufolge Gott abgesehn von dieser bloß als Begriff existiren und außer seinem Begriffe bloß als Welt real sein kann, daher denn auch unserm Dafürhalten nach alles pantheistische Reden von Gott als Nicht-Welt, sobald es ein synthetisches Urtheilen wird, zum mindesten bloße Poesie, philosophisch aber eben so widersprechend ist, als ein alle Endlichkeit Gottes perhorrescirenden Theismus.

Nicht zweifelnd, daß alle welche die Anklage, von der wir ausgingen, theilen, wenigstens in dieser Ansicht vom Pantheismus auf unsre Seite treten, ungeachtet, wenn sie übrigens auf ihrem kahlen Gottesbegriff beharren, sich folgerichtig ihre eigne Lehre als Lehre von pantheistischer schlechterdings nicht unterscheiden kann, behaupten wir nun, daß der Pantheismus, wie er von uns definirt worden ist, so fern davon sei, alles einer absoluten Nothwendigkeit zu unterwerfen, daß vielmehr die Idee der Nothwendigkeit gar keine Realität in diesem Systeme haben könne.

Denn wie in aller Welt soll sie hineinkommen? — Giebt es objectiv-real nichts als Welt, nun so ist und

geschieht in dieser alles, wie es eben ist und geschieht, unmöglich aber läßt sich von irgend etwas sagen, es müsse so sein und könne nicht anders. Was wäre denn hier der Grund des Müssens? Etwas selber zur Welt Gehöriges wird niemand dafür erklären; ein Object aber als Causalität ist zu dem Ende schlechterdings erforderlich, und das pantheistische Absolute ist ja eben kein Object, und alles Ausgeben desselben für den Grund der Welt was ist es Anderes als ein ungereimtes Symbolisiren? Den bloßen Umstand, daß Endliches dem Begriffe nach Unendliches voraussetze, kann doch allein die offenbarste Willkür zur Befugniß machen, das Unendliche Grund des Endlichen zu nennen, da dem Begriffe nach das Unendliche ganz ebenso das Endliche voraussetzt, wie umgekehrt dieses jenes. Und sollen etwa dem Pantheisten der formellen Ueberlegenheit wegen, die ihm allezeit zu Statten gekommen ist, Inconsequenzen zustehn, die er unklaren Theisten zum Vorwurf macht? — Nun wird zwar immer in diesem Systeme von innerer Nothwendigkeit gesprochen. Allein ist denn die Sprache so sehr zum Babel geworden, daß man nicht einsehn sollte, der Begriff einer innern Nothwendigkeit (in dem absoluten Sinne nemlich, der hier allein Statt haben kann) sei der baarste Widerspruch, der sich denken läßt? — Die bloße wechselseitige Abhängigkeit der Dinge von einander endlich giebt auch noch unmöglich den Begriff ihrer Nothwendigkeit her, und Hume hat, die Welt ohne Gott

gedacht, mit seiner Bestreitung des Causalitätsbegriffs durchaus Recht, wiefern dieser die Nothwendigkeit einer Verknüpfung von Dingen ihrer Existenz nach enthalten soll, da sich von nichts in der Welt an sich betrachtet a priori sagen läßt, daß es dies oder jenes zur unausbleiblichen Folge habe. Nur darin fehlte Hume, daß er die Realität des Causalbegriffs (von dem sich doch der Verstand eben so wenig losmachen kann, als die Sinnlichkeit von der Erfahrung), nun überhaupt leugnete, und sich nicht vielmehr durch denselben bestimmen ließ, einen von der Welt verschiedenen objectiven Gott anzuerkennen (speculativ zu postuliren), in welchem dieser Begriff allein seine Affirmation findet. — Im Pantheismus also ist schlechterdings kein Platz für die Idee der Nothwendigkeit, und der wahre Theismus allein kann mit der Forderung einer unendlichen Reihe bedingten Seins zugleich das eben so dringende Vernunftbedürfniß eines letzten Grundes alles Seins befriedigen.

§. 39.

Nachdem wir auf diese Weise den Begriff der Nothwendigkeit im Allgemeinen negativ erörtert und seine Leerheit und Unstatthaftigkeit nachgewiesen haben, wenn er nicht durch Reduction auf den Begriff eines Verhältnisses zu absoluter Causalität zum concreten wird, betrachten wir ihn jetzt noch näher diesem positiven Inhalte nach.

Zu dem Ende bemerken wir zuvörderst, diese absolute Causalität sei eine Causalität mit Freiheit. Wir sagen ausdrücklich mit Freiheit, und meinen damit Freiheit des Willens in dem Sinne, wie wir sie §. 3. definirt haben. Ein solches Vermögen muß durchaus bei Gott angenommen werden, und es zu leugnen ist eben so unverständig als irreligiös. Denn könnte Gott nicht anders handeln als er handelt, so müßte er so handeln wie er handelt. Müßte er aber so, so wäre er genöthigt, d. h. es wäre (da, wie schon gesagt, eine absolut innere Nothwendigkeit eine contradictio in adiecto ist) Etwas über ihm gesetzt, und er mithin nicht Gott. Ferner könnte dann auch unstreitig nur von physischen, nicht aber von moralischen Eigenschaften Gottes die Rede sein, weil alle unsre Begriffe von Liebe, Gnade, Heiligkeit u. s. w. schlechterdings auf den Begriff der Freiheit gegründet sind. Gottes Vollkommenheit endlich geschieht durch ein solches Vermögen nicht der allergeringste Eintrag, und nur dem kann es so scheinen, welcher nicht bedenkt, daß die Vollkommenheit des Ursprünglichen nicht wie die des Abgeleiteten und Geschaffenen ein Ideal und eine Norm voraussetzt. Wo dies der Fall ist, da ist freilich mit Freiheit des Willens auch mögliche Unvollkommenheit gegeben, außerdem aber offenbar nicht, weil dann, wie auch gehandelt werde, immer vollkommen gehandelt wird, sintemal von dem Wesen, von dessen Willen unsre Idee der Vollkommenheit überhaupt erst Abbild ist. — Mit Freiheit also ist Gott

Grund der Welt im Ganzen wie im Einzelnen, nicht für ihn sondern nur für diese giebt es Nothwendigkeit, und darin allein besteht dieselbe, daß alles was geschieht deswegen geschieht, weil und wiefern Gott es will, indem es eben darum geschehen muß, soll Gott eben Gott, und in seiner Welt für den Zufall keine Stätte sein.

Wie wir aber in Bezug auf Existenz und Erfahrung überhaupt nur unter Voraussetzung eines objectiven göttlichen Willens von Nothwendigkeit reden können, so kann auch natürlich in besonderer Beziehung nichts die Gewißheit seiner Nothwendigkeit für uns haben, was uns nicht irgendwie als Wille Gottes in dieser Beziehung ausgemacht ist. Nichts ist daher lächerlicher, als wenn Physiker und Moralisten bei sogenannten Gesetzen als letzten Erklärungsgründen und Prinzipien stehen bleiben, ohne dieselben entweder als realisirten oder offenbarten göttlichen Willen erkannt und anerkannt zu haben.

Das Sittengesetz auch für rein philosophische und moralische Ueberzeugung nicht als absoluten Willen Gottes begründen, sondern etwa bloß durch den dürren Begriff eines kategorischen Imperativs autorisiren wollen, — heißt die Stimme der Heiligkeit zu einem Trommelruf verformeln, das höchste Verhältniß des Lebens zu einem dumpfen und bewußtlosen Rekrutengehorsam machen, und ist eine Entehrung des Menschen und seiner Vernunft, die um so größeres Mitleid verdient, je aufgeklärter und reiner man sich in solchen Hohlheiten dünkt.

Ebenso in der Physik. Was sind denn hier Gesetze? Abgesehn davon, daß sie, wenn sie nicht a priori erkannt sind oder durch den Mund der Wahrheit selber das Siegel absoluter Gewißheit erhalten haben, nothwendig immer bloße Hypothese bleiben und gewärtig sein müssen, daß über kurz oder lang sich in der Wissenschaft oder für die Beobachtung etwas ereigne, was ihrer vermeintlichen Ewigkeit e facto ein Ende macht, abgesehn hievon, was sind sie selbst im Fall ihrer Gültigkeit für alle Erfahrung, was sind sie an sich selbst dann mehr als ideelle Einheiten, die einer Mannigfaltigkeit zum Grunde liegen und deren Erscheinung eben diese Mannigfaltigkeiten sind? — Heißt das nun die Natur erklären und verstehen, wenn man im rundesten Zirkel von der Welt bei solchen Abstractionen Halt macht? Läßt sich ein Dasein aus bloßen Begriffen deduciren? Ja, bleibt nicht der Begriff eines Gesetzes schon als Begriff ein sinnloser ohne die Vorstellung eines Willens, der es gegeben hat?

Eben so endlich, wie will man ohne Gott die rein ideale Nothwendigkeit erklären? Daß diese für die Erfahrung als innere Nöthigung Factum ist, hat keinen Zweifel zu fürchten. Bei ihr nun als einem Instincte stehen bleiben kann nur ein thierischer, sie aber für ursprünglich freie Construction des eignen Ichs erklären kann außer Gott allein ein närrischer Verstand. Gesunde Menschenvernunft nennt ihr logisches und mathematisches Denken zwar freies Construiren, denn immer bleibt es

ihre eigne Handlung; den letzten Grund davon erkennt sie aber in dem Willen eines auch für ihr formales Wesen urtypischen Geistes außer sich, und nur unter dieser Voraussetzung vermag sie auch jene empirische Nöthigung als solche zu begreifen.

§. 40.

Wagen wir uns jetzt, nachdem alles was nöthig schien vorangeschickt ist, auf den Höhepunct unsrer ganzen Untersuchung.

Wo der Schlüssel zu dem Geheimniß allein zu suchen sei, das hier eröffnet werden soll, haben wir schon oben ausgesprochen. Ist es wahr, daß der Mensch frei ist, und ist es eben so wahr, daß alles in der Welt bis zur geringsten Regung dem Scepter absoluter Nothwendigkeit gehorcht, so kann, wenn es mit unsern Begriffen von dem einen wie dem andern seine Richtigkeit hat, die Schwierigkeit ihrer Vereinigung lediglich auf einem formellen Irthum beruhn.

Und so verhält es sich denn in der That. Man hält hier für widerstreitend, was es nimmermehr ist, einzig und allein aus einer „dialektischen Unmündigkeit", die auch in tausend andern Fällen Mysterien, ja Vernunftwidrigkeiten vor sich zu haben wähnt, wo es allein gründlicher Logik bedarf, um alles klar und begreiflich zu finden, und welcher fürwahr kaum eine bessere Medicina mentis zu

empfehlen sein dürfte, als das, was Schelling besonders in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*) in Beziehung auf die Mißdeutungen zu bedenken giebt, welche ganz aus demselben Grunde namentlich sein eignes wie das System des Spinoza erfahren hat, — wenn es gleich nicht in seiner Weltansicht lag, die Anwendung davon zu machen, die sich für unsern Zweck daraus ergiebt.

Was dort Schelling sowohl über das Gesetz der Identität und den Sinn der Copula im Urtheil,**) als über den Satz des Grundes sagt, enthält eo ipso die Anweisung in sich, wie allein das Principium repugnantiae richtig zu verstehen sei. Es scheint jedoch nöthig, gerade von dieser Seite die Sache ganz insbesondere ins Licht zu setzen, um die logischen Mißgriffe aufzudecken, die in gewisser Rücksicht der Hauptgrund aller Blindheit sind, mit welcher Theologie und Philosophie von jeher geschlagen waren.

Zu dem Ende bemerken wir, daß es keineswegs hinreichend und unbedingt gegründet sei, wenn in der Logik ohne Weiteres die Regel aufgestellt wird: Ein Ding könne nicht als A und zugleich als nicht A

---

*) Philos. Schriften. Bd. I.

**) Vgl. über denselben Gegenstand Leibnitz in s. Respons. ad objectt. Wissowatii contra Trinitatem et incarnationem Dei altissimi. Opp. ed. Dutens. I. pag. 11.

gedacht werden, oder unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges sei nur die eine zu setzen, die andre aber aufzuheben. Wäre dem absolut so, so stände es fürwahr wunderlich mit unserm ganzen Denken und Wissen bestellt, da mehr oder weniger jedes Ding entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt, ja in sich vereinigen muß, bloß um Ding zu sein. So hat unstreitig, um nur eins namhaft zu machen, jedes Ding als solches Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, und seine Innerlichkeit als solche ist nothwendig Nicht-Aeußerlichkeit und umgekehrt. Sollte nun hier, wenn die eine gesetzt wird, die andre negirt werden, so würde dadurch offenbar nicht nur das Ding als Ding, sondern auch der Begriff des Gesetzten selber aufgehoben, da dieses Gesetzte selbst als Begriff nur als Voraussetzung des Negirten möglich ist. Vollends aber die Dinge nach ihren besondern Bestimmungen und Verhältnissen gedacht, so würden die ungereimtesten Folgerungen aus jenem Satze fließen. Der gemeine Menschenverstand kehrt sich auch glücklicherweise in der Sphäre des wirklichen Lebens nur so weit an denselben als er richtig ist. Desto kurzsichtiger und ungelenkiger aber ist er eben leider zu allen Zeiten und in den verschiedensten Gebieten wissenschaftlicher Forschung von der Schule gehandhabt worden.

Sehr wohl kann ja nemlich etwas, und zwar nicht etwa bloß in Bezug auf Zeit und Ort partiell, sondern seiner Totalität nach zugleich A und nicht A sein,

nur nicht in derselben Beziehung, und allein so gefaßt hat der Satz des Widerspruchs Sinn und Wahrheit, daß von einem Dinge nicht insofern etwas bejaht werden könne, wiefern es von ihm verneint wird, und umgekehrt. So ist z. B. jedes Ding als solches unstreitig beides, activ und passiv, was nun nichts weniger als widerstreitend ist und es dann nur wäre, wenn man etwas insofern als activ setzen wollte, wiefern es passiv ist. Gleicherweise kann jedes Ding ungeachtet seiner totalen Abhängigkeit (— zugleich ein wichtiger Wink für den Begriff der Inspiration, die nur Albernheit für Eintrichterung halten kann —) doch ein total selbstständiges sein, wovon die Nothwendigkeit übrigens schon oben (§. 2.) dargethan wurde.

Ganz dasselbe leidet nun auch auf die menschlichen Handlungen seine Anwendung. Zwar scheint auf den ersten Anblick das von der Selbstständigkeit specifisch Verschiedene, was in der Freiheit enthalten ist, für diese nicht den nemlichen Gesichtspunct zu gestatten. Allein man darf nur mit gleicher Schärfe die verschiedene Relativität der Handlungen ins Auge fassen, um sich aufs Klarste davon zu überzeugen, daß der Fall ganz derselbe sei. Nur übersehe man nicht, worauf es hier allein ankomme, und bringe keine verkehrten und verworrenen Vorstellungen hinzu.

So läßt sich das z. B. allerdings nicht sagen, Gott wolle, daß unsre Handlungen zugleich anders geschehen

können und nicht anders geschehen können, als sie geschehn. Denn ein Geschehenkönnen kann Gott überhaupt nur wollen in Voraussetzung und Rücksicht eines Willens außer ihm. Wollte Gott also, daß eine Handlung zugleich anders geschehen könne und nicht anders geschehen könne, als sie geschieht, so würde er A und nicht A in derselben Beziehung wollen, was ein Widerspruch wäre. Der zurückgewiesene Satz hat aber auch gar keinen Sinn. Denn „eine Handlung kann nicht anders geschehen als sie geschieht" heißt ja nichts Anderes (s. §. 39.) als: Gott will, daß sie geschehe. Sagen also, Gott wolle, daß eine Handlung nicht anders geschehen könne, als sie geschieht, würde heißen: Gott wolle, daß er wolle, daß sie geschehe, — was eine Ungereimtheit ist.

Um die Nothwendigkeit der Handlungen mit ihrer Freiheit zu vereinigen ist weiter nichts erforderlich als begreiflich zu machen, daß sie ebensowohl nicht anders, als daß sie anders erfolgen können, wie sie erfolgen, — was nun nicht schwer halten kann. Sie können nemlich nicht anders erfolgen in Beziehung auf Gott, anders in den Bezug auf den Menschen. Ihre Freiheit ist durch die Absolutheit*) des Menschen gegeben, ihre Noth-

*) Oder faßlicher für Viele: durch die Unbedingtheit des Menschen, als eines selbstständigen Wesens nemlich; denn

wendigkeit dadurch, daß diese Absolutheit continuirlich eine derivirte ist. Die Einheit dieser Simultaneität übrigens liegt nun zwar wieder allein in Gott. Gott will nemlich, daß jede Handlung geschehe als eine solche, die zugleich auch nicht geschehen könne; er will also beides, ihre Wirklichkeit und die Möglichkeit ihrer Unterlassung (nur aber eben nicht eines, wiefern das andre, wenn gleich auch beides nicht neben und außer, sondern in einander); allein so wie Absolutes nicht dadurch aufhört absolut zu sein, daß es seinen Grund in einem höhern Absoluten hat, eben so wird auch offenbar die eigentliche Freiheit dadurch, daß sie als solche eine beständig von Gott gewollte ist, so wenig zu einem bloßen Scheine, daß sie vielmehr gerade in diesem Willen Gottes die alleinige unbedingte Bürgschaft ihrer Realität und Wahrheit hat.

Das wäre denn die Lösung des ganzen Räthsels, und wir glauben einfach genug, um — nicht über sich — aber darüber in Verwunderung zu setzen, daß sie so lange Problem sein konnte. Gelte sie daher zugleich als neuer Beleg, daß die Wahrheit nicht in der Weite zu suchen sei, sondern uns so nahe liege, daß wir nur hinzusehn brauchen, wozu denn vor allen Dingen Einfalt und Urtheilskraft erforderlich sind, ohne die aller Scharf-

---

das Selbstständige, sofern es Selbstständiges ist, ist eben nothwendig unbedingt, oder man weiß nicht was man sagt, wenn man von Selbstständigkeit redet.

sinn nur ein irrender Ritter in der Wissenschaft bleiben kann.

§. 41.

Uebrigens nachträglich noch ein Wort über das Verhältniß der Freiheit zum Pantheismus zu sagen, so muß das darüber obwaltende Vorurtheil nun auf allen Seiten in die Augen springen, wenn es gleich die historische Erscheinung des Pantheismus durchaus für sich hat, da sogar in der schon erwähnten Abhandlung von Schelling die Freiheit bloß als Selbstbestimmung auftritt, ihr eigentliches Moment aber ganz übersehen bleibt, ungeachtet die Realität der menschlichen Freiheit im Gegensatz zu andern ähnlichen Systemen, besonders dem Spinozischen, dort überall auf das Entschiedenste behauptet wird, auch die Untersuchung anfangs nichts gewisser erwarten läßt, als ihre wirkliche Feststellung in der dargelegten Weltansicht.

Daß nemlich durch die Idee einer absoluten Nothwendigkeit, wiefern dieselbe, wenn auch im Pantheismus ohne Realität, doch überall von diesem vorausgesetzt und ausgesprochen wird, die menschliche Freiheit nicht aufgehoben werde, kann den vorigen Erörterungen zufolge keinem Zweifel weiter unterliegen, und gerade Schelling hat wenigstens den Weg zur Vereinigung beider Begriffe auf eine Weise gezeigt, daß selbst bei Spinoza die Leug-

nung der Freiheit keineswegs für eine nothwendige Folge pantheistischer Prinzipien, sondern allein aus seinem einseitigen Realismus erklärt werden kann. Daß aber, wiefern im Pantheismus ohne Widerspruch von Nothwendigkeit gar nicht die Rede sein kann, die menschliche Freiheit so bequem wie möglich Platz in diesem Systeme finde, muß vollends klar sein. Denn was träte ihr in den Weg? Die Abhängigkeit alles Seins von einander, die als ein Schatten von Nothwendigkeit allein im Pantheismus noch übrig bleibt, steht ihr nicht entgegen, und bleibt sie auch insofern freilich immer etwas Zufälliges, als das ganze pantheistische Universum nur als ein großer allgemeiner Zufall erscheinen kann, so wird doch dadurch, daß unter den mannigfachen Lebensformen desselben auch ein Leben mit Freiheit angenommen wird, dies Uebel um nichts ärger. Bloß den Pantheismus als solchen betrachtet, kann also nicht bloß die menschliche Individualität, sondern auch die menschliche Freiheit, und damit denn zugleich der strengste moralische Unterschied zwischen Gut und Böse ohne alle Verstellung und Unredlichkeit von Pantheisten zugegeben werden. Alles aber, was außerdem noch etwa dagegen eingewandt werden mag, beruht bloß auf einem Mißverstande dieses Systems, veranlaßt durch einseitige Aeußerungen besonders des orientalischen Pantheismus, die in ihrer Einseitigkeit mit dem Systeme, wenigstens in seiner Vollendung gedacht, geradezu im Widerspruch stehn, da den Prinzipien desselben zufolge

das Endliche ebenso wesentlich als das Unendliche, und nur in seiner Trennung von diesem ein nichtiger Schein ist. Verschwinden also auch in der Idee des Absoluten alle Gegensätze, so bleiben dieselben doch immer für den relativen Standpunct stehn, und da sie überhaupt nur in Bezug auf einen solchen möglich sind, so werden sie für jede reflectirende Betrachtungsweise zugelassen, — was doch in der That alles scheint, was man für sie verlangen kann.

§. 42.

Wir beschließen jetzt diese ganze Untersuchung mit den wichtigsten Folgerungen, welche sich aus dem vorhin gewonnenen Resultate für die zunächst dabei interessirten Lehren der christlichen Dogmatik ergeben, um besonders den Fragen und Bedenklichkeiten Rede zu stehn, die uns in dieser Hinsicht noch entgegentreten können.

Was zuvörderst die göttliche Präscienz betrifft, so fallen nun alle Schwierigkeiten in Ansehung ihres Verhältnisses zur menschlichen Freiheit von selbst weg. Präscienz setzt die Nothwendigkeit des Vorhergewußten voraus, Nothwendigkeit hebt Freiheit nicht auf; mithin wird auch die Freiheit durch die Präscienz nicht im mindesten gefährdet.

Eben so wird nun auch die sogenannte *scientia media* (futuribilium, de futuro conditionato) begreiflich,

vermöge deren Gott vorauswissend gedacht wird, was in Folge gewisser Umstände geschehen wäre, die nicht eingetreten sind, aber hätten eintreten können. Daß nemlich eine solche scientia nicht aus der Dogmatik entfernt werden könne, wenn ihr nicht schon die Freiheit und Allwissenheit*) ins Exil vorangeschickt sind, versteht sich von selbst. Denn giebt es Freiheit, so muß auch wirklich alles was durch dieselbe geschieht eben so gut unterbleiben können. Da nun eben so wenig ein möglicher Zufall als ein wirklicher in der Welt statuirt werden kann, so muß auch unstreitig wenigstens alles was durch die Freiheit der geschaffenen Wesen nicht geschieht, während es doch hätte geschehen können, als ein Mögliches Gegenstand der göttlichen Vorstellung,**) und alles was,

---

*) Ohne Anerkennung eines allwissenden Geistes bleibt übrigens beiläufig gesagt unter andern die Idee der Einheit der Welt nothwendig ein bloßes Postulat, ist nirgends wirklich vollzogen. Denn soll sie wirklich vollzogen sein, so muß sie als Idee offenbar die Totalität der Welt explicite in sich enthalten.

**) Will man überhaupt über das Verhältniß des Möglichen zum göttlichen Verstande im Klaren sein, so muß man es zuvor über den Begriff des Möglichen. Zu dem Ende muß vor allen Dingen unterschieden werden metaphysische und logische Möglichkeit. Metaphysisch möglich ist alles was wirklich sein kann; logisch möglich ist alles was ohne Widerspruch gedacht werden kann. Nun setzt aber alles Können Freiheit voraus, weil das, was soll sein oder gedacht werden können, auch muß eben so gut nicht sein oder nicht gedacht werden können, indem sonst ja das Sein-können und Gedachtwerden-kön-

im Fall es wirklich geschehen wäre, daraus gefolgt sein

nen vom wirklichen Sein und wirklichen Gedachtwerden nicht unterschieden wäre; mithin setzt alles Mögliche als solches überhaupt Freiheit voraus, und ohne eo ipso Freiheit vorauszusetzen hat der Begriff der Möglichkeit gar keinen Sinn. [Damit ergiebt sich denn zugleich, was von dem Ausdruck an sich möglich, absolut gebraucht, zu halten sei. Soll er nemlich so viel sagen als möglich ohne alle Beziehung gedacht, so ist er ungereimt. Denn da überhaupt nur in Beziehung auf eine Freiheit etwas möglich ist, so kann auch abgesehn von aller Freiheit, also an sich, nichts möglich sein. An sich möglich kann daher höchstens, obwohl immer unpassend, so viel als logisch möglich heißen.] — Diesem zufolge läßt sich das Verhältniß des Möglichen zum göttlichen Verstande nun leicht bestimmen. Was nemlich erstens die metaphysische Möglichkeit betrifft, so muß, wie wir oben sahen, alles was durch Freiheit außer Gott möglich ist Gegenstand göttlichen Vorstellens sein. Wird aber gefragt, ob nicht, wiefern Gott mit Selbstbewußtsein gedacht werde, in welches Selbstbewußtsein doch auch seine eigne Freiheit falle, alles das, was er vermöge dieser Freiheit thun könnte, aber nicht thut, als Mögliches Object des göttlichen Denkens sei: so müssen wir sagen, daß ein solches Denken potentia allerdings bei Gott anzunehmen, actu aber in jedem Momente durch Gottes eignen Willen bedingt zu setzen sei, weil es, um frei zu handeln, nicht erforderlich ist sich vorzustellen, wie man auch anders handeln könne, und demnach ein wirkliches Denken alles dessen, was seiner Freiheit nach möglich ist, unbedingt bei Gott anzunehmen eine Thesis ohne Grund sein würde. — Was aber zweitens das ideal Mögliche anlangt, das übrigens natürlich weder für den göttlichen noch für einen andern Verstand Object sein kann, weil es sonst Vorstellungen von Vorstellungen gäbe, von dem sich also nur fragen läßt, ob nicht alles überhaupt Denkbare auch wirklich von Gott gedacht werde, so dient dasselbe darauf zur Antwort, was so eben in Bezug auf die reale Möglichkeit erwiedert worden ist.

würde — Gegenstand eines hypothetischen göttlichen Wissens sein. Es wird dieses Vorstellen und Wissen nun aber gleich der Präscienz eben dadurch erklärlich, daß, der Freiheit geschaffener Wesen unbeschadet, Gott die beständige Ursache derselben, und also wie Grund alles Wirklichen auch Grund alles Möglichen ist.

Weil aber diese scientia media immer nur scientia hypothetica bleibt, so kann übrigens freilich nichts unzulässiger sein, als göttliche Rathschlüsse durch Berufung auf dieselbe sei es anzuklagen oder zu vertheidigen, da göttliche Rathschlüsse, wiefern sie nemlich als kategorische gedacht werden, auch nur mit kategorischem Wissen in Causalverknüpfung stehen können. So läßt sich z. B. vernünftigerweise unmöglich fragen, wie ein liebender Gott Menschen schaffen konnte, von denen er vorausgesehen habe, daß sie sich ewig würden unglücklich machen. Denn soll dies Vorherwissen Gott wirklich sozusagen verantwortlich machen, so muß es kategorisch sein; ist es aber kategorisch, so ist die Frage ungereimt, da es als kategorisches Wissen schon den Rathschluß ihrer Schöpfung voraussetzt. Ebensowenig kann man nun im andern Falle sagen, Gott habe diesem oder jenem das Heil nicht antragen lassen, weil er vorhergesehn habe, derselbe werde es von sich weisen. Denn ist dies Voraussehn bloß ein hypothetisches, so kann es auch Gott unmöglich zu dem Rathschluß bewegen, seine Gnade vorzuenthalten.

Ist es aber kategorisch, so wird die Gnade von Gott auch wirklich angeboten.

Ob übrigens, wer in diesem Aeon das Evangelium nicht erfährt, auch überhaupt nicht weiter in das himmlische Vaterhaus gerufen werde, in welchem doch so viele Wohnungen sein sollen; ob ferner ewig unselig sein nach der Schrift so viel besage, als niemals selig werden, die Erörterung dieser Fragen, so nahe sie liegen, fällt wenigstens nicht in den Kreis der vorliegenden Untersuchung.

§. 43.

Daß mit der Sicherstellung der Freiheit der menschlichen Handlungen der Nothwendigkeit derselben ungeachtet auch ihre Imputabilität außer Zweifel gesetzt ist, bedarf keiner besondern Nachweisung.

Schwieriger dagegen scheint die Frage, wie denn aber, wenn nun alles nothwendig ist und auf Gott zurückgeführt werden soll, Gott als heiliges Wesen wegen des Bösen zu rechtfertigen sei. Allein man möchte vielmehr umgekehrt fragen, wie es möglich sei, die Nothwendigkeit des Bösen mit der Heiligkeit Gottes im Widerspruch zu finden. Zwar scheint man hier eben immer so zu schließen: Das Böse ist dem Willen Gottes entgegen; wäre nun Gott Grund des Bösen, so wollte er auch das Böse,

ſtritte dann alſo mit ſich ſelbſt, und könnte mithin, wiefern er das Böſe nicht wollend als heilig erſcheint, das Böſe wollend nur als unheilig erſcheinen. Allein iſt es denn der Wille Gottes in derſelben Beziehung, wenn behauptet wird, daß er das Böſe wolle und daß er es nicht wolle? Bedenken wir doch immer, daß unſer ſittlicher Wille frei und abhängig zugleich iſt, und daß damit auch nothwendig der göttliche Wille für ihn ein zwiefacher ſein muß. In Bezug auf ſeine Abhängigkeit iſt dieſer cauſativ und phyſiſch, und conſtituirt ſein Müſſen, in Bezug auf ſeine Freiheit iſt er nomothetiſch und moraliſch, und conſtituirt ſein Sollen (womit ſich denn zugleich zeigt, daß der Begriff des Sollens keineswegs Cauſalitätsbegriff iſt). Nun beſteht das Böſe unſtreitig darin, daß dem geſetzlichen Willen Gottes entgegengehandelt wird. Sollte Gott alſo dadurch, daß er Urſache des Böſen iſt, mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſein, ſo müßte er dadurch mit ſeinem geſetzlichen Willen ſtreiten, d. h. er müßte damit zugleich gebieten, daß ſeinem geſetzlichen Willen nicht gehorcht werden ſolle. Das aber liegt ja nun offenbar gar nicht im Begriff der Nothwendigkeit des Böſen. Vielmehr bleibt es ausgemacht, nach ſeinem geſetzlichen Willen will Gott das Böſe nicht, ſondern allein nach ſeinem cauſativen, ſo daß — weil wohl immer feſtzuhalten iſt, daß er es auch nach ſeinem cauſativen nicht will, ohne daß es zugleich wirklich freie That iſt — gleich richtig geſagt werden kann, das Böſe

solle nicht sein, müsse aber sein, könne jedoch auch nicht sein, — eben je nach seinen verschiedenen Beziehungen.

Da aber das Böse als solches nur insofern möglich ist, als Freiheit da ist und zwar Freiheit außer Gott, eben deswegen aber das Böse nur Gegenstand des göttlichen Willens sein kann, wiefern diese Freiheit derivirte Absolutheit ist, so muß man übrigens zugleich sagen, daß das Böse als Böses auf keine Weise von Gott gewollt werde; denn wiefern es freie That ist, steht ihm der Wille Gottes, der gesetzliche nemlich, entgegen, wiefern es aber von Gott gewirkt wird, nach seinem causativen Willen, ist es abhängige, aber nicht freie That, und mithin auch nicht Böses als solches.

Erscheint aber hiernach das Böse als solches allerdings als etwas Grundloses in Beziehung auf Gott, so ist doch unsern Erörterungen zufolge bloß mit dieser Beziehung der Begriff des Bösen noch keineswegs gegeben, und daher himmelweit verschieden von jenem oben verworfenen der Manichäer. Denn unserm Begriffe nach ist es auch als Böses etwas Positives, und als solches erhält es nicht nur wie alles Andre seinen letzten Grund in Gott, sondern zugleich für die Anschauung Gottes objective Realität als Feindschaft wider seinen Willen.

Daß endlich unsre Unterscheidung zwischen moralischem und physischem Willen Gottes nicht mit jener unklaren scholastischen zwischen voluntas antecedens und

voluntas subsequens zusammenzuwerfen sei, braucht Keinem erst noch gesagt zu werden, der dieser Untersuchung überhaupt mit dem Gedanken gefolgt ist.

§. 44.

Mit der Einsicht in das wahre Verhältniß des Bösen zum göttlichen Willen ergiebt sich nun auch die Antwort auf die Frage, worin denn der Unterschied zwischen bösen und guten Handlungen bestehe, insofern beide Gott zum Urheber haben. In den bösen Handlungen nemlich wird, wie wir sahen, allein der physische Wille Gottes realisirt, in den guten nun auch der moralische. Das Böse ist Gottes Werk, aber nicht als Böses; das Gute wird auch als Gutes von Gott gewirkt. Und wie das Böse als Böses die Kreatur allein sich selber zuschreiben kann, so das Gute als Gutes lediglich Gott, weil, wenn es nicht Gott zu seinem alleinigen Grunde hätte, es eben dadurch nothwendig Böses wäre.

Daß darum das wirklich Gute, das in Menschenherzen wohnt und durch Menschenhand geschieht, ebendeswegen — wenn auch mitgetheilterweise — doch immer und zwar totaliter des Menschen Eigenthum und freie That bleibe; daß ferner die höchste mystische Passivität, wenn sie nur wirklich rechter Art ist, und das Herz sich in derselben wirklich allein Gott und nicht unlautern Einflüssen

hingiebt (die freilich oft genug mit dem heiligen Geiste verwechselt werden), auf der andern Seite, wie bei einem Paulus, der von sich sagen konnte daß nicht er lebe sondern Christus in ihm, sich gerade als die kräftigste Activität offenbaren müsse: ist den obigen Erörterungen zufolge nun wohl ebenfalls klar, und dürfte höchstens von solchen nicht begriffen werden, die überhaupt nichts begreifen. Aber umgekehrt gerade darin, daß, wenn angeblich nach dem Guten getrachtet wird, man die Kraft und das beseelende Prinzip dazu in sich selber nicht aber in Gott sucht, oder, wenn von Gutem die Rede ist, nicht Gott sondern Menschen die Ehre giebt, — gerade darin liegt thatsächlich der sprechendste Beweis, daß man auch noch keine Ahnung vom Guten hat, sondern für gut hält, was bloß splendida vitia, oder Tugenden sind, die ebenso wohl, ja viel häufiger und reiner, auch im Thierreiche angetroffen werden.

§. 24.

Indeß von einer andern Seite her haben wir hier noch einen Angriff auszuhalten. Eben deshalb nemlich weil das Gute allein in und aus Gott sein kann, wie läßt sich, wird vielleicht noch Mancher fragen, wenigstens vom gefallenen, Gott entfremdeten Menschen sagen, daß er frei sei, da er doch als freier in jedem Augenblick wo er böse handelt ebensowohl auch nicht böse d. h. gut müßte

Handeln können, außer der Gemeinschaft mit Gott ja aber nur Sünde möglich ist, — mit andern Worten wie verträgt sich die Freiheit als allgemein menschliches Vermögen mit der gänzlichen Untüchtigkeit, die wir von Natur zum Guten haben?

Ungeachtet die Antwort auf diese Frage für jeden aufmerksamen und nachdenkenden Leser schon in dem Bisherigen mit enthalten ist, so unterziehen wir uns doch ihrer besondern Erörterung um so williger, da unstreitig die unklaren Begriffe, auf denen sie beruht, von jeher eben so der Grund aller Noth und Unvernunft im Locus de libero arbitrio gewesen sind, als das dialektische Unvermögen, den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit auszugleichen, und ohne ihre nähere Berichtigung wir daher fürchten müßten, wenigstens in den Augen dieser Fragesteller unsrer Aufgabe nicht genügt und die Freiheit in dem Ganzen der christlichen Weltansicht sicher gestellt zu haben.

Zu dem Ende geben wir vor allen Dingen zu bedenken, daß mit Freiheit ja durchaus noch nichts sittlich Gutes im Menschen gesetzt ist. Oder sollen wir auch das noch besonders beweisen? Sollte nicht jeder von selbst einsehn, daß wenn mit Freiheit auch schon wirklich Gutes in einem Wesen gesetzt wäre, ebensowohl und zwar zu gleicher Zeit auch wirklich Böses mit ihr gesetzt wäre, so daß also, weil dann doch wohl eins das andre aufhöbe,

keins von beiden schon mit der Freiheit gesetzt sein kann? Die Freiheit also, als das bloße Vermögen dasselbe nicht zu thun was gethan wird, ist noch gar keine sittliche Kraft, ja überhaupt keine materiale Kraft, die etwa als pelagianische radix fructifera quae diversa gignit angesehen werden könnte, sondern ein rein formelles Vermögen, das als solches gegen Böses und Gutes völlig indifferent ist. Die Freiheit ist zwar die Bedingung unserer Gerechtigkeit oder unsrer Sünde; aber sie ist nicht selber That und Wille, sie macht unsern sittlichen Charakter nicht. Dazu gehört der ganze Mensch; dazu gehört vor allem unser Herz. Denn Liebe ist die Seele und der Pulsschlag des Lebens, und nur was der Mensch liebt, das bestimmt zugleich seinen Werth. Besteht nun das sittlich Gute im Menschen nicht darin, daß er sich zu demselben bestimmen kann, sondern darin, daß er es wirklich mit dem Willen seiner Liebe ergreift, so ist auch offenbar, daß er, wenn auch actu nichts als Sünde in ihm ist, gleichwohl frei sein könne, weil er dadurch nur potentia als gut gesetzt wird, eben so wie ein Geschöpf, in welchem actu lauter Gutes ist, durch seine Freiheit ja nur die Möglichkeit (nicht zu verwechseln mit Anlage) des Bösen in sich trägt.

Ferner müssen wir die ungegründete Besorgniß zurückweisen, als würde mit der Anerkennung der Freiheit eines gefallenen Wesens diesem die Kraft zugestanden, durch und aus sich selber Gutes zu thun. Denn wie liegt dies

im Entferntesten im Begriff der Freiheit? Vielmehr bleibt durch sie das völlig unbestritten, daß der gefallene Mensch einzig und allein *insofern* in jedem Augenblicke gut zu sein vermag, wiefern er es durch *Gott* vermag. Da jedoch *jedes* geschaffene Wesen *als solches* nur durch Gott, nicht aber durch sich selbst des Guten fähig ist, so muß zugleich einleuchten, daß die menschliche Untüchtigkeit zum Guten aus eigner Kraft schon bloß durch die Kreatürlichkeit des Menschen, keineswegs aber erst mit seiner Gefallenheit gegeben sei, was von den Wenigsten bedacht wird, die sich auf das peccatum originis steifen. Das Verhältniß eines gefallenen Wesens zum Guten ist von dem eines sündlosen allein dadurch unterschieden, daß jenes nur durch Umkehr und Erneuerung des Guten theilhaft werden kann, während dieses in seiner anfänglichen Richtung beharrend nur im Fortschritt begriffen bleibt. Hier ist die göttliche Wirksamkeit Liebe schlechthin, dort wird sie zur Gnade.

Dagegen wird aber freilich mit der Anerkennung der Freiheit des Menschen auch als ἀνθρωπος ψυχικος und σαρκικος Gott als bereit und thätig vorausgesetzt, den Menschen in jedem Augenblicke wirklich zum Guten zu kräftigen und mit seinem Geiste zu erfüllen. Da aber der Mensch, soll seine Sünde ihm zugerechnet werden, nothwendig im Stande sein muß auch nicht zu sündigen, dies aber nicht möglich ist, wenn Gott nicht will daß er es im Stande sei, so *muß* seine Freiheit von Gott ge-

wollt sein, so daß er also in jedem Augenblicke, wo er sündigt, ebensowohl nicht zu sündigen vermag — nicht wenn oder wann, sondern weil Gott dies will.

Und welcher Schriftgelehrte möchte es unternehmen, von dem, was hiemit a priori feststeht, das Gegentheil als Bibellehre darzuthun? Wir sehen dieser Exegese getrost entgegen. Daß aber nur Keiner mit Stellen komme, welche die Sünde des natürlichen Menschen für nothwendig erklären, da wir eben schon oben bewiesen haben, daß durch die Nothwendigkeit die Freiheit nicht ausgeschlossen wird, unter welcher Voraussetzung diese Stellen, ohne daß ihnen durch philologische Kunstgriffe Gewalt angethan wird, überhaupt erst verständlich werden. Niemand halte uns daher auch etwa jene successive Heilsordnung vor, in die wohl die Dogmatik einer beschränkten Orthodoxie, aber nicht Gott jedes Menschenherz so unbedingt kann einzwängen wollen. Denn in einem Momente vermag der Geist Gottes den Menschen neu zu machen, und wenn es nicht geschieht, so ist der Grund davon nur insofern göttlicher Wille, als es zugleich die eigne Schuld des Menschen ist. Niemand endlich berufe sich ebendeshalb etwa darauf, daß doch so Vielen geradezu die Mittel vorenthalten seien, deren Ergreifung ein heiliges Leben erst möglich mache. Denn die Geschichte des Menschen als Individuum wie als Geschlecht ist eben so sehr eigne That desselben als sein Schicksal, und die göttliche Führung eines Jeden hat dessen Freiheit zur beständigen

Bedingung, nicht antecedirend, aber simultan, nicht als unbedingter Selbstständigkeit, aber wirklich als Selbstständigkeit. Der Gott, der da will, daß allen geholfen werde, muß*) nach seiner Liebe auch einem Jeden so bald als möglich helfen wollen, er muß vom ersten Athemzuge ihres Lebens an Eingang suchen in die Seele seiner gefallenen Kreatur, und obwohl nicht jedes äußere Vernehmen der Gnade Gottes in Christo auch innere Empfänglichkeit für dieselbe voraussetzt, so ist umgekehrt mit der Wahrheit seiner Liebe unwidersprechlich gewiß, daß innerer Empfänglichkeit auch zu allen Zeiten diese Gnade entgegengetreten ist, sei es als Verheißung, wie im alten Bunde, sei es als Verkündigung, wie im neuen, sei es, man verzeihe einmal diese Präsumtion, als unmittelbare Erfahrung durch Entrükkung in ein anderes Leben.

Gewiß, wäre dies alles immer so bedacht worden, als es doch nahe lag, so hätte sich die Concordienformel unmöglich jene Blöße geben können, auf ihre Weise einmal den Menschen für schlimmer als einen Klotz zu erklären, und gleichwohl von ihm zu verlangen, daß er der Gnade nicht widerstreben solle. Eben so wenig hätten dann der Verfasser des Buchs *de vocatione gentium*, oder die Remonstranten, oder den *Universa-*

*) Wenn wir von einem Müssen Gottes reden, so meinen wir damit allein die Nöthigung, Gott gewissen Voraussetzungen zufolge so und nicht anders zu denken.

lismus hypotheticus nöthig gehabt, sich theils so unbestimmt theils so widersprechend auszudrücken und hinter Unbegreiflichkeiten zu verstecken. Endlich wäre es dann nie zum Semipelagianismus wenigstens bei denen gekommen, deren praktische Aeußerungen und tiefe christliche Erfahrung, wie bei einem Melanchthon, mit dieser ungereinten Lehre, die weder kalt noch warm ist, im schneidendsten Contraste stehn. Ist man aber mit Begriffen einzeln im Unklaren, so kann auch freilich bei ihrer Zusammenstellung nicht viel Klares herauskommen.

§. 46.

Endlich hier noch insbesondere der Prädestinationslehre zu gedenken, so werden hoffentlich die Ergebnisse unsrer Untersuchung wenigstens allen denen ihrer Bekenner willkommen sein, welche theils durch praktische Gründe im Gegensatz zu allem Synergismus, wie er semipelagianisch bis dahin aufgetreten ist, theils durch eine consequente aber einäugige Speculation zu diesem Dogma getrieben worden sind.

Denn auf der einen Seite gewähren wir ihnen alles, was dasselbe dem Verstande von jeher ehrenwerth und für jedes tiefere christliche Bewußtsein anziehend machen mußte, indem wir nicht nur die absolute Nothwendigkeit alles Geschehenden nach dem Willen und Rathschluß Gottes, sondern auch die gänzliche Untüchtigkeit des Menschen zum Guten aus eigner Kraft anerkennen. Auf der andern

Seite aber haben wir zugleich nichtsdestoweniger die menschliche Freiheit gerettet, mit deren Leugnung die Prädestinationslehre nicht nur der göttlichen Liebe ins Angesicht widerspricht, (und wahrhaft gotteslästerlich ist die Unverschämtheit, mit welcher namentlich Calvin bei diesem Einwurf, im Wahn den Paulus zur Auctorität zu haben, mit der Macht und Willkür Gottes poltert,) sondern auch alle Sittlichkeit des Menschen ja geradezu vernichtet.

Denn zwar wollen dies die Prädestinatianer auf keine Weise Wort haben. So wiederholen Augustin (der hier übrigens natürlich erst von seinen Quaestt. ad Simpl. an in Betracht kommen kann), *) Calvin**), Luther***) und andere aufs Nachdrücklichste, daß es doch

*) S. besonders s. Schrr. de Valent. und die Mönche von Adrumetum: De gratia et libero arbitrio und De gratia et correptione. Opp. ed. Antw. 1700. Tom. IX.

**) *Institutionum* lib. I. cap. 16. 17. 18; II, 5; III, 23.

***) In s. *Tract. de servo arbitrio.* Opp. ed. Vitemb. 1546. T. II. besonders wo er von Judas spricht. Ebenso wenn er unter andern sagt p. 462: Optarim sane, aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc usitatum *necessitas*, quod non recte dicitur, neque de divina neque humana voluntate. Est enim nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem et omnino id quod contrarium est voluntati ingerens intellectui; cum tamen hoc non velit causa ista quae agitur. Voluntas enim sive divina sive humana nulla coactione sed mera lubentia vel cupiditate quasi vel libera facit quod facit sive bonum sive malum. Aus welcher Stelle denn übrigens wie aus allen seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand zugleich hervorgeht

wirklich der eigne Wille des Menschen sei, der sich hier der Sünde, dort der Gnade ergebe. Allein worin in aller Welt besteht denn dieser Wille, wenn er nicht zu unterlassen vermag was er thut? Er ist ja dann ein bloßes Wort ohne alle Bedeutung, wenigstens von der Selbstthätigkeit einer Pflanze dem Wesen nach d. h. specifisch (denn daß außerdem, braucht der kluge Calvin Keinem zu sagen) in rein nichts unterschieden. Sie appelliren an die Thatsache des Schuldbewußtseins. Aber gerade was sagt dies Anderes, als daß die Sünde unterbleiben konnte, und konnte sie es nicht, ungeachtet sie nothwendig geschah, wie wäre sie dann überhaupt noch Sünde, und alle Schuld was wäre sie Anderes als ein Schreckbild des thörichtsten Aberglaubens?

Das also, wodurch alle Moralität des Menschen erst möglich wird, jene nothwendige Voraussetzung, ohne welche es verstandlos ist von Verdienst oder Schuld, von Lohn oder Strafe zu reden, die Freiheit, diese haben wir unbeschadet alles dessen, was Vernunft und Erfahrung nicht weniger als das positive Christenthum von Gott und dem Menschen lehren, für das System unsrer Begriffe gerettet.

Denn kaum fürchten wir etwa noch jenen Augusti-

---

wie namentlich er nur aus Mangel an Dialektik im Gegensatz zu einem Erasmischen Christenthum durch seinen praktischen Takt sich zugleich zu den Härten der Prädestinationslehre verleiten ließ.

nisch-Thomistischen Einwurf, daß Gottes Macht nicht unumschränkt sein würde, wenn seiner Gnade könnte widerstanden werden (gratia irresistibilis, *grace sovereign*). Sollte er aber alles Bisherigen ungeachtet doch noch dem Einen oder Andern auf dem Herzen liegen, so sei er hiemit noch insbesondere deswegen als unlogisch zurückgewiesen, weil mit einer Bedingung des göttlichen Wirkens außer Gott nur dann eine Einschränkung für Gott gesetzt sein würde, wenn diese Bedingung außer Gott nicht zu gleicher Zeit in Gott gegründet und eine von ihm selber sich gesetzte wäre. Ist es aber Gottes eigner Wille, daß Selbstständigkeit außer ihm da sei, die seinem Gesetz wie seiner Gnade eben so sehr zu widerstreben vermag als zu gehorchen, wer hat noch etwas dagegen einzuwenden, wenn er nicht Verstand genug hat, Gott gerade darum anzubeten?

Noch einmal also, diese Freiheit haben wir gerettet. Wir wiederholen es, nicht uns großes Verdienst daraus zu machen, sondern um allen Ausweg zur Vertheidigung einer Lehre zu versperren, die wir für eine der größten Sünden und Absurditäten halten, die in der Dogmengeschichte begangen worden sind. Denn ist der Mensch frei, auch von Natur, auch als gefallener frei, eben darum weil er Mensch ist, so ist auch der Rathschluß Gottes mit einem Jeden durch diese Freiheit bedingt, und insofern wie jenes Decretum absolutum als ungereimt ab-

gewiesen, so dagegen die Wahrhaftigkeit und Liebe Gottes (die schon ihrem Begriffe nach ohne Allgemeinheit überhaupt nicht Liebe wäre) außer allen Zweifel gesetzt, während die Prädestinationslehre Gott zum Lügner und zum willkürlichsten Despoten macht.

Wir glauben nicht stark genug gegen diese Lehre reden zu können, weil keine Täuschung gefährlicher und verderblicher ist als die, wenn der Teufel die Rolle des heiligen Geistes spielt. Uebrigens kennen wir Gottlob! nur Prädestinatianer, die besser sind, als ihre Theorie. Ebendeswegen hegen wir aber auch das Zutrauen zu ihnen, daß sie zu einer Einsicht gelangt, die dem frommen Arminius lieber gewesen wäre als alle Schätze der Welt, gern auf immer ein Dogma verabschieden werden, das in seiner Consequenz durchdacht nur kalte Naturen ohne inneren Widerspruch mit sich herumtragen können, und das von seiner negativen Seite vollends gepredigt, wie es gegenwärtig in Genf geschieht, — wir tragen kein Bedenken es auszusprechen — eine abscheulichere Entheiligung des Tempels Gottes ist, als jener Vernunftdirnendienst französischer Atheisten.

Doch noch eins. Man kann einen Irrthum eingesehen haben und doch nicht davon lassen, sondern sprechen: ich kann mich ja eben darin irren, daß ich es für Irrthum halte. Das macht, nicht der Verstand, sondern der Wille ist Herr im Hause. Wir halten es für kein bloßes

Spiel der Phantasie, wenn wir den Fall annehmen, daß noch einer komme und sage: Widerlegen kann ich dich nicht, dir beistimmen aber auch nicht. Ein unerklärliches Band hält mich an diese Lehre gekettet. Ich habe für mein inneres Leben ein Gut an ihr, das mir außer ihr überall fehlen würde. — Wer so spricht, der sehe wohl zu, daß er sich nicht betrüge. Wir wollen ihn im Vertrauen daran erinnern, daß es eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens giebt, welche macht, daß auch im Unglück unsrer besten Freunde etwas ist, das uns nicht gänzlich mißfällt. Sollte seine Erwählungslehre vielleicht darum so viel praktischen Werth für ihn haben, weil es, obwohl ihm unbewußt, etwas Wohlthuendes für ihn hat, sich zu den wenigen Auserkornen rechnen zu sollen? Bei wem ein solches Gefühl, das sich gar gern hinter die Larve der Demuth steckt, Hebel seiner sittlichen Anstrengungen ist, und wer in seinem Heiligungseifer nachließe, wenn er glauben müßte, daß Gottes Herz, größer als das seine, die ganze Welt mit derselben Liebe umfaßt wie ihn, — dem sagt der Apostel (1 Cor. 13.), daß all sein Glaube sammt seinen Werken vor Gott für Nichts geachtet sind. So bekehre er sich denn von seinem lieblosen Wesen.

§. 47.

Wir könnten jetzt noch dieser Abhandlung aus dem Standpunkt ihrer Resultate eine Beleuchtung aller der

einzelnen Schriftstellen anhängen, die in den vielfachen Controversen über den freien Willen unter den verschiedenen streitenden Partheien zur Sprache gekommen sind, um auch exegetisch davon zu überzeugen, wie allezeit Recht und Unrecht auf beiden Seiten gewesen ist. Denn augenfällig für jeden Unbefangenen lehrt die Bibel eins so sehr wie das andre, Gottes Macht und Gottes Liebe, die Nothwendigkeit und die Freiheit unsrer Handlungen, nur daß sie bald diese bald jene hervorhebt, jenachdem es die Weisheit eines Lehrers der Wahrheit an die Hand giebt, sein Unterricht sei nun historisch, dogmatisch oder paränetisch. Es würde jedoch durch solche Belege der Umfang dieser Schrift unnöthig erweitert werden. Haben wir die streitigen Gegensätze wirklich mit einander ausgesöhnt, so steht billig zu erwarten, daß ein Jeder seine Exegese von selbst darnach berichtigen werde. Keinem wird dabei entgehn, wie er in Bezug auf den Gegner bis dahin unredlich zu Werke ging. Der Vertheidiger der Freiheit dürfte sich hinfort unter andern bei der Verstockung Pharao's nicht weiter mit jener Belehrung über orientalischen Sprachgebrauch incommodiren, um die Bibel zu raison zu bringen; der Prädestinatianer dürfte anstehn, mit den ihm entgegengehaltenen Stellen ferner das unverantwortliche Spiel zu treiben, das sich selbst ein Ausleger wie Calvin zu Schulden hat kommen lassen. Beide werden einsehn, daß der Buchstabe der Schrift viel klüger

war als sie, und auch für manche andre Untersuchung vielleicht sich gute Lehre daraus abnehmen.

In der That, es wäre zu wünschen, wir verließen uns mehr auf dieses Wort, als Dünkel und Menschenfurcht es mögen. Unser Lohn würde groß sein auch für unsre Wissenschaft.

Nachwort.

Das Böse ist in dieser Schrift nur so weit in Betrachtung gezogen worden, als ihre Aufgabe es mit sich zu bringen schien. Viele Fragen in Hinsicht desselben mußten daher in ihr noch unbeantwortet bleiben. Nähere Erörterungen über das Wesen, den Ursprung und das Verhältniß des Bösen zu Gott wie zum Ganzen der göttlichen Weltökonomie behält sich jedoch der Verfasser für die Zukunft in einer besondern Theodicee noch vor, in der er mit Gottes Hülfe zu beweisen hofft, daß das Kreuz Christi ein Vernunftpostulat sei, ohne dessen geschichtliche Realisirung die consequente Vernunft mit absoluter Nothwendigkeit einem ewigen Skepticismus Preis gegeben wäre. Von Rechts wegen müßte diese Sache längst durch den Rationalismus ins Licht gesetzt sein, wenn dieser Name nicht leider eine um so größere Ironie auf seine Bekenner wäre, jemehr sich dieselben auf ihn zu Gute thun.

Bericht über die neuesten Unternehmungen im Fache der Philologie, Theologie und Pädagogik.

von *C. H. F. Hartmann* in Leipzig.

☞ *Freunde der Literatur, Schulmänner, oder Vorsteher von Schulanstalten, welche von einzelnen Werken meines Verlags eine Parthie, oder von mehreren Artikeln bis zu dem Betrage von Funfzig Thaler netto nehmen, erhalten, wenn sie sich directe an mich wenden, 331/3 pro Cent Rabatt, und ausserdem noch von Schulbüchern bei Abnahme von 25 Expl. 2, — bei 50 Expl. 4, — bei 100 Expl. 10 Frei-Exemplare.*

Gütige Theilnahme und Verwendung für meinen Verlag werde ich dankbar anerkennen, und mich, wie zeither, fortdauernd bemühen, den deutschen Gelehrten correcte und wohlfeile Ausgaben zu liefern.

Aeschyli Agamemnon ad fidem manuscriptor. emendavit notas et glossarium adjecit C. J. Blomfield edit. auctior. 8 maj. 823. 1 Rthlr. 8 Gr.
Charta script. 1 Rthlr. 20 Gr.

— — Persae ad fidem manuscriptor. emendavit, notas et glossar. adjecit. C. J. Blomfield. 8 maj. 823. 1 Rthlr.
Charta script. 1 Rthlr. 8 Gr.

— — Prometheus Vinctus ad fidem manuscript. emendavit, notas et glossarium adjecit C. J. Blomfield. Editio emendatior. P. Elmsleii annotat. aucta indicibusq. instr. 8 maj. 822. 1 Rthlr.
Charta script. 1 Rthlr. 8 Gr.

— — Septem Contra Thebas ad fidem manuscript. emendav. notas et glossar. adj. C. J. Blomfield. Accedunt Thomas Tyrwhitti conjecturae in Aeschylum 8 maj. 823. 1 Rthlr.
Charta script. 1 Rthlr. 8 Gr.

— — Choephorae ad fidem manuscriptor. emendavit, notas et glossar. adjecit C. J. Blomfield. 8 maj. 824. 1 Rthlr.
Charta script. 1 Rthlr. 8 Gr.

Ampelius, Luc., liber memorialis. Für Schulen bearbeitet und mit einem Commentar für Lehrer versehen von Dr. F. A. Beck. 8 maj. 825. 16 Gr.

Anaxagorae, Clazomenii, fragmenta quae supersunt omnia, collecta commentarioque illustrata ab Ed. Schaubach. Acced. de vita et philos. Anaxagorae comment. duae. 8 maj. 826.
Charta impressa 21 Gr. Charta script. 1 Rthlr. 6 Gr.

Artemidor im Reiche der Römer. Seitenstück zu Anacharsis Reisen in Griechenland, bearbeitet von Chr. Kaffner. I—IV. Band in 2 Abtheilungen, mit Kupf. und Charten. 823—28. 6 Rthlr. 16 Gr.

Berosi chaldaeorum historiae quae supersunt cum commentatione prolixiori de Berosi vita et librorum ejus indole auct. Dr. Joan. Dan. Guil. Richter. 8 maj. 825. 12 Gr.

Bertholdti, Leonardi, opuscula academica exegetici potissimum argumenti collegit, edidit Dr. Geo. B. Winer. 8 maj. 824. 1 Rthlr.

Böhme, Dr. B. H., historische Chrestomathie aus italienischen Schriftstellern für Gymnasien. Nach der Zeitfolge geordnet, mit grammatischen und historischen Anmerkungen. gr 8. 826. 21 Gr.

Caesaris, C. J., opera cura et studio Fr. Oudendorpii. Editio nova, auctior et emendat. 8 maj. 821. 2 Tomi.
Chart. impressa 6 Rthlr. 20 Gr. Charta script. 9 Rthlr.

Ciceronis, M. Tullii, orationes Philippicae in M. Antoninum textum ad fidem codicis vaticani castigavit et potiore lection. varietate sub notata in usum scholarum edidit Gregor. Gottl. Wernsdorf 8 maj. 825. 1 Rthlr.

Ciceronis, M. Tull., ad Marcum Bratum orator. Ex tribus codicibus denuo recensuit Henr. Meyerus. Addita est integra et codicum et editionum lectionis varietas. Accedit epist. critica C. H. Frotscheri. 8 maj. 827.
Charta impressa 18 Gr. Charta script. 1 Rthlr. 8 Gr.

— — lectiones e codice Erfurtens. vide Wunder.

Coluthi raptus Helenae. Recensuit ad fidem codicum MSS. ac varias lectiones et notas adjecit Joannes Dan. a Lennep. Accedunt ejusdem animadversionum libri tres, tum in Coluthum, tum in nonnullos alios auctores. Editionum novam auctior. cur. Godofr. Henr. Schaefer. 8 maj. 825.
Charta impr. 1 Rthlr. 12 Gr. Chart. script. 2 Rthlr. 8 Gr.

Commentarii in Diodori Siculi bibliothecam historicam. Edidit Ludovic. Dindorfius. 8 maj. 3 Tomi. 1828.

Cornelii Nepotis quae exstant cum selectis superiorum Interpretum suisque animadversionibus edidit Augustinus van Staveren. Editio nova auctior curante Guilielmo Henrico Bardili, AA. LL. M. Eccl. Uracensis Diacono. Accedunt Cornelii Nepotis Fragmenta Guelpherbytana cum Jac. Frid. Heusingeri Defensionibus omniumque vocabulorum ac rerum Index Bosianus multo quam antea plenior et emendatior. 2 Tomi. 8 maj. 820.
Charta impr. 4 Rthlr. 12 Gr. Charta script. 6 Rthlr. 20 Gr.

Cratini veteris comici graeci fragmenta collegit et illustravit M. M. Runkel. 8 maj. 827. Charta impr. 16 Gr. Charta script. 1 Rthlr.

Crusius, Dr, L. J. O. Baumgarten, Lehrbuch der christlichen Moral. gr. 8. 826. 1 Rthlr. 16 Gr.

Crusius, Dr. K. Baumgarten, Briefe über Bildung in Gelehrtenschulen. gr. 8. 824. 12 Gr.

Dinarchi orationes tres. Cum prior. edit. annotat. atque indicibus, edidit suasque notas adjec. Dr. C. E. A. Schmidt. 8 maj. 826. 18 Gr.

Eissner, Christ. Gottl., Die alten Pelasger und ihre Mysterien. gr. 8. 825. 1 Rthlr. 20 Gr.

— — die Theogonie des Hesiodus als Vorweihe in die wahre Erkenntniss der Urkunden des menschl. Geschlechts gr. 8. 823. 14 Gr.

Elmsley, P., Scholia antiqua in Sophoclis Oedipum tyrannum. Ex codice Laur. Accessit Elmsley praefatio ad edit. III. Oedipi tyranni. 8 maj. 826. 8 Gr.

— — in Sophoclis tragoedias septem e codice MS Laurentino descripsit P. Elmsley. 8 maj. Charta impr. 2 Rthlr. Charta script. 3 Rthlr.

Eloquentium virorum narrationes de vitis hominum eruditione et virtute excellentium. Collegit, cum admotationibus in usum juvenum bonis litteris operantium accurate edidit, commentarios litterarios atque indices adjecit Carol. Henr. Frotscher, Phil. Dr. etc. Vol. I. Vitas Reiskii, Ernestii, Graevii cont. Vol. II. Jo. Aug. Ernestii narratio de Jo. Matth. Gesnero et Jo. Nic. Nielasii de eodem Gesnero epistola familiaris. 8 maj. 826. 2 Rthlr. 8 Gr.

Erasmus, Desid., Laus stultitiae. In usum hominum elegantiorum. Access. brevis annotatio. 8 maj. 826. 12 Gr.

Euripidis Bacchae, ex recens. P. Elmsley. In usum studiosae juventutis. Edit. auctior, indicibusque instructa. 8 maj. 822. 21 Gr.
Charta script. 1 Rthlr. 4 Gr.

— — Heraclidae, ex recens. P. Elmsley, qui annotationes suas et aliorum selectas adjecit. Edit. auctior indicibusque instructa 8 maj. 821. 16 Gr.
Charta script. 21 Gr.

286 C16

[illegible]
[illegible] CO., INC.
NOV 2 2 1983
100 CAMBRIDGE STREET
CHARLESTOWN, MASS.